B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Kirche führen und leiten

◆

Werbick · Gemeindeleitung mit Profil

Dessoy · Rollenarchitektur und Sozialgestalt

Stenger · Führen und Leiten zu allen Zeiten

Gärtner · Kriterien für Führungspersönlichkeiten

Kohler-Spiegel · Aus verschiedenen Perspektiven sehen

Eder · Gemeindeleitung mit Ehrenamtlichen

Hünermann · Die Glaubenskongregation und ihre strukturellen Probleme mit der Theologie

◆

Zinnhobler · Kath. Kirche in der „Gauhauptstadt Linz"

Vellguth · Markengemeinschaften als religiöses Phänomen

◆

Literatur:

Christliche Lebenskunst (Alfred Habichler)
Kunstwissenschaft und Theologie im Diskurs (Leisch-Kiesl)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Ethik, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Pastoraltheologie, Religionspädagogik, Religionstheologie, Spiritualität

1
2009
157. Jahrgang

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Schwerpunktthema: Kirche führen und leiten

Franz Gruber: Editorial 2

Die Leitung der Pfarrgemeinden – zwei Analysen

Jürgen Werbick: Gemeindeleitung mit Profil – aber mit welchem? 4

Valentin Dessoy: Führen und Leiten von Pfarren. Differenzierte Rollenarchitektur in zukunftsfähiger Sozialgestalt 10

Hermann M. Stenger: Führen und Leiten zu allen Zeiten. Vom Wandel der Machtausübung in der katholischen Kirche 18

Heribert W. Gärtner: Qualitätskriterien für Führungspersönlichkeiten 27

Helga Kohler-Spiegel: Aus verschiedenen Perspektiven sehen. Coaching für kirchliche Führungspersonen 39

Helmut Eder: Gemeindeleitungsmodelle mit Beteiligung Ehrenamtlicher in der Diözese Linz. Erfahrungen und pastoraltheologische Anmerkungen 48

Peter Hünermann: Die Kongregation für die Glaubenslehre und ihre strukturellen Probleme mit der Theologie. Eine nicht-kanonistische, auf Erfahrung basierende Reflexion 55

Abhandlungen:

Rudolf Zinnhobler: Die katholische Kirche in der „Gauhauptstadt Linz". Im Spannungsfeld des Nationalsozialismus 66

Klaus Vellguth: Markengemeinschaften als religiöses Phänomen. Zur Religiosität des Konsums im Zeitalter der Postmoderne 79

Literatur:

Alfred Habichler: Das aktuelle theologische Buch – Peter Bubmann / Bernhard Sill (Hg.): Christliche Lebenskunst 90

Monika Leisch-Kiesl: Kunstwissenschaft und Theologie im Diskurs. Eine interdisziplinäre Bücherschau 93

Besprechungen: Aktuelle Fragen (96), Bibelwissenschaft (97), Dogmatik (98), Ethik (100), Fundamentaltheologie (103), Kirchengeschichte (104), Pastoraltheologie (105), Religionspädagogik (107), Religionstheologie (107), Spiritualität (108)

Eingesandte Schriften 110

Offenlegung nach § 25 Mediengesetz 112

Impressum 112

Redaktion: A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 070/78 42 93-4142, Fax: -4156
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at Internet: http://www.ktu-linz.ac.at/thpq

Anschriften der Mitarbeiter:
Dr. Dipl.-Theol. Valentin Dessoy, Hinter der Kirche 5, D 55129 Mainz
Univ.-Ass. Mag. Helmut Eder, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Prof. Dr. Heribert W. Gärtner, Wörthstraße 10, D 50668 Köln
Dr. Alfred Habichler, Salesianumweg 4, A 4020 Linz
em. Univ.-Prof. Dr. Peter Hünermann, Liebermeisterstr. 12, D 72076 Tübingen
Mag.ª Dr.in Helga Kohler-Spiegel, Kapfstr. 99a, A 6800 Feldkirch
Univ.-Prof.in DDr.in Monika Leisch-Kiesl, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
em. Univ.-Prof. Dr. Hermann M. Stenger, Klosterstr. 10a, D 86911 Dießen a. A.
DDr. Klaus Vellguth, Münsterstraße 319, D 52076 Aachen
Univ.-Prof. Dr. Jürgen Werbick, Johannisstr. 8–10, D 48143 Münster
em. Univ.-Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche [3]1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

Theologisch-praktische Quartalschrift

157. Jahrgang 2009

Begründet 1848 (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erschienenen „Theologisch-praktischen Monathschrift“)

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz

REDAKTION:

Dr. theol. Franz Gruber
Professor der Dogmatik und Ökumenischen Theologie; Chefredakteur

Mag. theol. Bernhard Kagerer
Redaktionsleiter

Dr. theol. Dr. theol. habil. Peter Hofer
Professor der Pastoraltheologie

Dr. theol. Franz Hubmann
Professor der alttestamentlichen Bibelwissenschaft

Dr. theol. Ilse Kögler
Professorin der Religionspädagogik und Katechetik

Verlag Friedrich Pustet

„Nicht irgendwelche besonders begabten Führungspersönlichkeiten sind gefragt, sondern umsichtige und einfühlsame, zur Zusammenarbeit bereite Personen, die andere ermächtigen, die Konflikte nicht scheuen und die zwischen ihren eigenen Bedürfnissen und den Zielen einer kirchlichen Gemeinschaft gut unterscheiden können." (Peter F. Schmid)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Das Schwerpunktthema der ThPQ im neuen Jahr 2009 zählt zu den heißen Eisen der aktuellen Diskussionen über die Kirche. Wie soll Kirche auf den verschiedensten Ebenen und Einheiten geführt bzw. geleitet werden? Kooperative Leitungsformen stehen neben autoritären, einem Zu-viel an Leitung steht einigen ein Zu-wenig oder Gar-nicht gegenüber. Keine Frage: Zu den zahlreichen Krisenphänomenen der katholischen Kirche zählt auch die Leitungskrise.

Seit dem Bestehen von Religionen gibt es auch spezifische Führungsrollen in der religiösen Kommunikation, die sich entlang der gesellschaftlichen Evolution entfalten. Die Bibel dokumentiert vielschichtig die Erfahrungen mit religiöser Führung und Leitung. Dem neutestamentlichen Zeugnis nach zu schließen, hatte die Jesus-Bewegung eine große Sensibilität in Bezug auf Führungsfragen und „provozierte" mit paradoxalen Figuren wie z. B.: „Wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein" (Mk 10,44) oder sie kontrastierte mit starken Bildern wie jenem bekannten vom Guten Hirten oder dem vom „König-nicht-von-dieser-Welt" (vgl. Joh 18,36).

Führen und Leiten in der Kirche sowie in religiösen Institutionen hat demnach immer auch mit polaren Spannungen von Herrschaft und Dienst, Macht und Ohnmacht, Einheit und Vielfalt, Oben und Unten, Priester und Laien, Weltkirche und Ortskirche usw. zu tun. Eine anspruchsvolle Komplexität öffnet sich hier, der man freilich weder mit einem Buch noch einer Zeitschriftenausgabe gerecht werden kann. Dennoch wollten wir den Versuch unternehmen, einige zentrale Aspekte dieser Thematik aufzugreifen und auszuleuchten.

Mit den Beiträgen des Münsteraner Fundamentaltheologen *Jürgen Werbick* und des Mainzer Organisationsberaters *Valentin Dessoy* betrachten wir zuerst die Ebene von Pfarrgemeinden und Pfarrverbänden. Beiden Autoren haben wir die Frage gestellt, wie sie in diesem Bereich die Führungs- und Leitungsaufgabe beschreiben würden. Der em. Innsbrucker Pastoraltheologe *Hermann M. Stenger* wirft sodann einen Blick auf den Wandel des kirchlichen Leitungsamtes seit dem 2. Vatikanischen Konzil. Unverzichtbar erschienen uns auch Stimmen „von außen", die Reflexionen aus dem Bereich des Organisationsmanagements und dem Coaching einbringen. *Heribert W. Gärtner*, er lehrt in Köln Organisationsmanagement, klärt in seinem Beitrag die durchaus irreführende Frage nach objektivierbaren Qualifikationskriterien von Führungspersönlichkeiten. Die Feldkircher Religionspädagogin *Helga Kohler-Spiegel* zeigt den Nutzen von Supervision und Coaching für das kirchliche Leitungspersonal auf. Mit dem Artikel des Linzer Universitätsassistenten für Pastoraltheologie *Helmut Eder* wenden wir uns nochmals den Pfarrgemeinden zu: Der Autor wertet eine erste Untersuchung

von Erfahrungen mit Gemeindeleitungsmodellen in der Diözese Linz aus, in denen Ehrenamtliche in die Leitung eingebunden sind. Der letzte Beitrag des Themenschwerpunkts widmet sich schließlich einem Leitungsproblem auf der Ebene der Weltkirche. Der Tübinger Dogmatiker *Peter Hünermann* analysiert in seinem Beitrag das theologische und strukturelle Profil der Kongregation für die Glaubenslehre und zeigt auf, dass sie von ihrem eigenen theologischen Selbstverständnis, aber auch vom modernen Rechtsverständnis her einer Rekonstituierung bedürfte, um ihren Aufgaben bestmöglich gerecht zu werden.

Auf die Beiträge außerhalb des Themenschwerpunkts sei ebenfalls noch kurz hingewiesen: Es ist uns eine große Freude, einen Vortrag des ehemaligen Chefredakteurs der ThPQ, Prof. Dr. *Rudolf Zinnhobler*, über das Schicksal der Kirche in Linz während der NS-Zeit veröffentlichen zu können. *Klaus Vellguth*, Leiter der Stabstelle Marketing von Missio Deutschland und Professor für Missionswissenschaft, beschäftigt sich in seinem Artikel mit dem (religions-)soziologischen Phänomen, dass immer mehr Markenartikel „Markengemeinschaften" ausbilden und den Konsum zu einem quasi-religiösen Phänomen aufladen.

Allen Autoren des Heftes sei für Ihre Mitarbeit herzlich gedankt und Ihnen, liebe Leserin, lieber Leser, sei – verbunden mit den Wünschen für ein gutes neues Jahr 2009 – wieder ein aktuelles und hoffentlich bereicherndes Themenheft der ThPQ überreicht.

Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte des Verlag Friedrich Pustet und des Johannes-Verlag Einsiedeln bei. Wir bitten um Beachtung.

Die Leitung der Pfarrgemeinden – zwei Analysen

◆ **Eine der grundlegenden pastoralen Herausforderungen ist die Frage der Gemeindeleitung. Schon jetzt spitzt sich die Situation in zweifacher Hinsicht zu: Wenngleich es kirchenrechtlich keine priesterlosen Gemeinden gibt, wird die Zahl der Pfarren ohne Priester vor Ort dramatisch zunehmen. Selbst wenn noch Priester in der Gemeinde sind, ist die Frage nach dem *Wie* der Leitung nicht schon gelöst. Oft ist das Gegenteil der Fall: Kommen hauptamtliche LaientheologInnen in der Gemeindepastoral zum Einsatz oder wird auf ausländische Priester zurückgegriffen, kann das Leitungsproblem erst recht drängend werden. Ganz zu schweigen ist von den immensen Anforderungen und Erwartungen, die heute an eine Gemeindeleitung gestellt werden. Reflexion und Vision sind in dieser Situation unverzichtbare Schritte zur Problemlösung. Wir haben zwei renommierte Experten um ihre Analysen gebeten: Der Münsteraner Fundamentaltheologe *Jürgen Werbick* profiliert in seinem Beitrag die Aufgaben des Priesters, damit Gemeinden Biotope des Glaubens bleiben und werden. *Valentin Dessoy*, Mainzer Organisationsberater und Diplomtheologe, skizziert Grundzüge einer neuen Führungskultur, die auf differenzierten Leitungsrollen aufbaut. (Redaktion)**

Jürgen Werbick

Gemeindeleitung mit Profil – aber mit welchem?

1. Gemeindeleitung in Zeiten des Priestermangels

In zahlreichen Ortskirchen hat man wegen eines offenkundigen Priestermangels nach can. 517 § 2 Laienmitarbeitern wichtige Aufgaben der Gemeindeleitung übertragen. Die Einbeziehung von Laien in die *cura pastoralis*, die dem Pfarrer von Amts wegen obliegt, wird aber gegenwärtig kritischer beurteilt. Sie erwecke den Eindruck, Laien seien in (Teil-)Gemeinden ohne Pfarrer vor Ort faktisch die Gemeindeleiter(innen). Nun spricht can. 517 § 2 nur von einer participatio „in exercitio curae pastoralis", nicht von einer amtlich eigenständigen Wahrnehmung der Seelsorgeverantwortung durch Laien. Aber selbst diese Formel erscheint manchen als zu „weich". Laien seien – so macht man geltend – keine Seelsorger(innen)[1], da die Seelsorge von den Grunddimensionen des priesterlichen

[1] So vermeidet man es neuerdings – etwa im Bistum Limburg –, Laienmitarbeiter als Seelsorger(innen) anzusprechen.

Amtes getragen werde und deshalb nur geweihten Amtsträgern zukommen könne: vom sakramental-priesterlichen Dienst, der vollmächtigen Wortverkündigung und der disziplinären Leitungsvollmacht. Laien ohne Weihe- und Jurisdiktionsvollmacht hätten zu diesem Kernbereich amtlich-seelsorgerlichen Handelns keinen Zugang.[2] Man rechnet zwar noch mit der „Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester", so die römische Instruktion vom 15. August 1997. Aber von einer *participatio* an der Ausübung der Gemeindeseelsorge (der *cura pastoralis*) zu sprechen, erscheint vielen inopportun, weshalb man von Modellen einer kooperativen Gemeindeleitung nach can. 517 § 2 wegkommen möchte.

Parallel dazu versucht man das Amt des priesterlichen Gemeindeleiters und seine ekklesiale Ausgestaltung so zu profilieren, dass es an der Leitungsverantwortung des Pfarrers bzw. des Priesters in seinen drei Kern- oder Grundfunktionen auch von der „Sache" der Sendung zur Gemeindeleitung her keine verantwortliche Mitwirkung durch Laien geben kann, sondern allenfalls eine Mithilfe im Vorfeld oder eine klar begrenzte Beauftragung zu Diensten, die jede(r) Getaufte und Gefirmte immer schon übernehmen könnte.

2. Personal-sakramentale Sicht und/oder funktionale Sicht?

Priesterliche Gemeindeleitung sieht man hier in der *personalen* Berufung und Sendung des Priesters durch Jesus Christus begründet, die in der Weihe sakramental am Geweihten verifiziert wird und ihn in besonderer Weise zum Stellvertreter Jesu Christi für die ihm Anvertrauten macht: Er ist beauftragt, in *persona Christi capitis* zu handeln und Christus zu repräsentieren in gemeinde-bezogener Teilnahme an der Sendung des Bischofs. Noch im 20. Jahrhundert war man geneigt, diese personal-sakramentale Amtsgestalt selbst als sakramentale Wirklichkeit zu sehen, die den Priester zum Versöhner und Gnadenvermittler qualifiziere; die ihn zurüste, an dem Anteil zu geben, woran er mit der *ontologischen* Höherqualifikation durch die Weihe in besonderer Weise Anteil gewinne.[3]

Diese personal-sakramentale Sicht priesterlicher Gemeindeleitung setzt zu Recht die auf die ganze Person gehende Indienstnahme des Geweihten für die Sendung in der Nachfolge Christi voraus – und fordert eine Amtsführung, die der Nachfolge Christi entspricht. Die Auseinandersetzung mit den Armutsbewegungen im hohen Mittelalter hat den Blick von der inhaltlichen Qualifikation der Christusnachfolge – im Sinne einer authentischen *vita apostolica* – aber ganz auf den Vollmachtaspekt verschoben. Christus- und Apostelnachfolge ist danach *successio apostolica*, in welche die Amtsträger eintreten und an der sie je nach ihrer Weihestufe Anteil haben, also Rechtsnachfolge im Besitz der für die sakramentale Zurüstung und Leitung der Kirche erforderlichen Vollmachten (der *potestas ordinis* und der *potestas iurisdictionis*).

[2] Die Unterstellung, Laien könnten keinerlei Anteil an der Jurisdiktionsgewalt haben, ist nicht in jeder Hinsicht unanfechtbar. Mit der Möglichkeit, Laien ins kirchliche Richteramt zu berufen, ist hier jedenfalls ein neuer, auch ekklesiologisch zu würdigender Sachverhalt gegeben.

[3] So traditionsbildend schon *Bonaventura* in IV Sent., Dist. 25, art. 2, q. 1: „Die ordinierte Person bezeichnet (significat) Christus, den Mittler." Für das 20. Jahrhundert stehe die Enzyklika *Mediator Dei* vom 20. November 1947, die das „priesterliche Recht", das dem Volk nicht zukomme, darin sieht, dass der Priester „die Person des göttlichen Erlösers verkörpert" und ihm deshalb die Würde des „Versöhners (conciliator)" zukommt (DH 3850).

Diese Klarstellung war für die Rechtssicherheit im Blick auf die Gültigkeit der kirchlich konstitutiven Vollzüge unerlässlich, aber sie hat die Theologie des priesterlichen Amtes über Jahrhunderte hinweg einseitig akzentuiert. Die Gestalt eines Amtes lässt sich natürlich juridisch-formal durch die Vollmacht definieren, Vollzüge rechtswirksam (bzw. ekklesial konstitutiv) zu setzen, für deren Rechtswirksamkeit das Innehaben dieses Amtes Gültigkeitsvoraussetzung ist. Nicht-Amtsträger können diese Vollzüge nicht rechtswirksam setzen. Damit ist eine Struktur des Amtlichen angesprochen, die auch die Wahrnehmung des priesterlichen Amtes bestimmt.

Um welche amtlich vorbehaltenen Vollzüge handelt es sich hier? Ekklesiologisch unumstritten zählen dazu der Vorsitz bei der Eucharistiefeier, die Spendung des Bußsakraments, Entscheidungsvollmachten in allen Fragen, welche die christliche und katholische Identität einer Gemeinde der katholischen Kirche tangieren sowie Letztzuständigkeit und Aufsichtsverantwortung für alle gemeindlichen Handlungszusammenhänge in den ekklesialen Kernbereichen Liturgie, Verkündigung (bzw. Katechese) und Diakonie. Im Bereich der Letztzuständigkeit und der Aufsichtsverantwortung ist die formale Struktur des Amtlichen nicht so eindeutig ausgeprägt wie in den anderen Bereichen, weil hier das priesterlich-amtliche Handeln zwar für den angegebenen Handlungszusammenhang konstitutiv ist, es aber nicht in gleicher Weise um die Gültigkeit von Vollzügen geht (die ohne die vorgeschriebene Beteiligung des Amtsträgers geschehen), sondern „nur" um deren Erlaubtheit. Das zeigt sich an der Zuständigkeit der priesterlichen Amtsträger (oder Diakone) für die Homilie in der sonntäglichen Eucharistiefeier. Die hier geltend gemachte Exklusivvollmacht kann sich ja nicht auf die „Gültigkeit" beziehen, sondern auf die rechtliche Ordnung, in der die für die Gemeinde konstitutiven Vollzüge auf den Amtsträger und dessen Vollmachten bezogen sind. So erhebt sich in diesem wie in vergleichbaren anderen Feldern kirchlichen Handelns die Frage, ob es eher auf die rechtliche Bevollmächtigung oder auf die spirituelle und fachliche Kompetenz ankommt. Ist hier wichtiger, *wer es darf oder wer es kann*? Letztzuständigkeit und Aufsichtsverantwortung des priesterlichen Gemeindeleiters müssten ja nicht Alleinzuständigkeit bedeuten – wie diese bei all jenen Vollzügen geltend zu machen wäre, welche die Priesterweihe unabdingbar voraussetzen. Aufs ekklesiale und ekklesiologische Ganze gesehen gefährdet eine Amtstheologie, die vor allem den formalen Vollmachtaspekt im Blick hat, eine umfassende Würdigung des *Sinnes* kirchlicher Amtsausübung: In der Nachfolge Jesu Christi sind die Amtsträger berufen und bevollmächtigt, dem Glauben und der Glaubensfreude der ihnen Anvertrauten zu dienen (vgl. 2 Kor 1,24). Das heißt gemeindlich konkret: Sie sind berufen und je nach ihren Möglichkeiten dafür verantwortlich, dass Gemeinden *Biotope des Glaubens*[4] sein können, in denen Gottes Geist durch den sakramentalen Dienst, durch Verkündigung, Zeugnis und Diakonie den Menschen Nahrung für ein geistliches Leben wird. Aber wird damit das priesterliche Leitungsamt nicht bloß noch *gemeinde-funktional* gesehen?

Die vielfach geltend gemachte Alternative *personal-sakramental* bzw. *ontolo-*

[4] Vgl. „Zeit zur Aussaat". Missionarisch Kirche sein. Die deutschen Bischöfe, Nr. 68, Bonn 2000, Nr. 4.

gisch vs. gemeinde-funktional erscheint mir untauglich. Wenn man die Priester als Gemeindeleiter von der Sendung Jesu Christi so in Dienst genommen sieht, dass ihr ganzes menschliches Dasein in diesen Dienst hinein verwandelt wird, dann wird man auch sehen müssen, dass dies eine Sendung zum Dienst an den Gemeinden und an dem ist, was diese sein sollen. Genau *so* konkretisiert sich die Formalgestalt einer am Innehaben von Vollmachten orientierten Amtsgestalt im Sinne Jesu durch das Hirte-Sein, bei dem es tatsächlich um die Bedürfnisse der Herde geht – und natürlich darum, wie ihnen in der Nachfolge des guten Hirten Jesus Christus Genüge getan werden kann. Diese teleologische, um nicht zu sagen funktionale Sicht des kirchlich-priesterlichen Leitungsamtes entspricht der Sendung durch Jesus Christus. Sie gibt vor, wozu priesterliche Weihe- und Leitungsvollmacht einzusetzen ist. „*Salus animarum in Ecclesia suprema semper lex esse debet*“[5] – das Kirchenrecht formuliert eine diesem Sinnzusammenhang entsprechende Handlungsanweisung, auch wenn es nicht immer die Möglichkeiten bereitstellt, ihr zu folgen.

3. Das Heil der Menschen: höchste Norm?

Die Regelungen des kirchlichen Rechts müssten die Sendung zum priesterlichen Dienst so ausgestalten, dass sie in bestmöglicher Weise zur *salus animarum* im Sinne Jesu Christi dienen kann und so in die Sendung Jesu Christi selbst eintritt, dem Glaubenkönnen der Menschen und ihrem Lebenkönnen aus Gottes gutem Geist in der Welt Raum zu geben. Priester sollen dazu dienen, dass Gemeinden gute Glaubensorte sein können. Wie wären die Aufgaben zu bestimmen, bei denen es darum gehen muss, dass Gemeinden solche Biotope des Glaubens bleiben oder werden? Was sollten diese „leisten“? Diese konkreten „Leistungen“ werden von den Gemeinden vor Ort wohl zu Recht erwartet:

– eine *Grundinformation* über christlichen Glauben und Religionen;

– ein *Kernangebot* von Lebensalternativen, an denen die hier verkündigte Fülle des Lebens wenigstens erahnt werden könnte;

– ein *Perspektivangebot* von Möglichkeiten des verantwortlichen Mitgestaltens kirchlich-religiöser Lebensräume;

– eine *Grundbereitschaft*, für Menschen in allen Lebenssituationen ansprechbar, für ihre Anliegen hörbereit zu sein und ihnen solidarische Begleitung anzubieten;

– die Vermittlung einer *Grunderfahrung* von Versöhnung, wonach kein Mensch aufgegeben werden darf, weil er für seine Mitmenschen und für Gott unverlierbar wichtig ist;

– das *Feierangebot* Glaubenskultur und Gottesdienst, in dem die Seele atmen und zwanglos erinnert, begangen und empfangen werden kann, was Menschen – auch im Letzten – trägt;

– ein *Angebot „guter Gefühle“*, der Ent-Spannung, des Abladenkönnens und Mitgenommenwerdens, des Angenommenseins und Sich-verlassen-Dürfens, des Trostes;

– die *Grundherausforderung* wahrzunehmen, was nicht übergangen werden darf, was ernst zu nehmen ist und gesam-

[5] Can. 1752 CIC; vgl. den wichtigen Aufsatz von *Dorothea Sattler*, Salus animarum – suprema veritas. Anleihen bei einer Handlungswissenschaft bei der Deutung der „Hierarchia Veritatum“, in: *D. M. Meier/P. Platen/H. J. F. Reinhardt/F. Sanders* (Hg.), Rezeption des zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute (FS Klaus Lüdicke), Essen 2008, 557–574.

melte Aufmerksamkeit beanspruchen darf sowie die Möglichkeit, diese Aufmerksamkeit einzuüben; schließlich und in diesem Sinne:

– das *Grundversprechen* des Transzendierens, das von Kirchen vielfältig bezeugt und irgendwie auch verifiziert werden müsste: dass sich in den „kleinen" und „mittleren Transzendenzen" auf gelingendes Leben hin die „große Transzendenz" ankündigt und den kleineren Transzendenzen Perspektive und Halt gibt.[6]

Für alle diese geistlich-geistgewirkten „Leistungen", in denen sich die Christus-Gemäßheit der Gemeinde und des Dienstes ihres priesterlichen Leiters bewähren muss, trägt letzterer die Letzt- und Aufsichtsverantwortung, die sich aber auch als Koordinations- und Moderationsverantwortung ausprägen kann; für manche dieser Aufgaben trägt er aufgrund seiner sakramentalen (Weihe-)Vollmacht eine besondere Verantwortung insofern, als ohne seinen Dienst die entsprechenden Aufgaben nicht wahrgenommen werden können und andere Formen etwa der liturgischen Feier gefunden werden müssen. In all diesen Aufgabenfeldern realisiert sich Leitungsverantwortung aber nicht zuletzt darin, überzeugende und „fachlich" kompetente Mitwirkende zu finden, ihren Dienst zu koordinieren und zu inspirieren und sie so in die Mitverantwortung für das christliche Zeugnis der Gemeinde zu nehmen. Man mag solche Mitverantwortung als *Gemeindeverantwortung* von der *Leitungsverantwortung* der priesterlichen Amtsträger unterscheiden[7], wird daraus jedoch nicht die Konsequenz ziehen dürfen, priesterliche Gemeindeleitungsverantwortung könne ohne verantwortliche kooperative Mitwirkung der Laien wahrgenommen werden, die für bestimmte Teilbereiche des Aufbaus gemeindlicher Glaubensbiotope faktisch die geistliche und gestalterische Verantwortung tragen. Ein bloßes *Vorgesetzten-Untergebenen-Modell* kommt hier nicht in Frage.

Der priesterliche Leiter einer Gemeinde wird also in vielen Bereichen mit ehrenamtlichen Laien und Laienmitarbeitern zusammenarbeiten, die ihrerseits ein kirchliches Amt, wenn auch nicht das Leitungsamt, innehaben. Das Verhältnis des Leitungsamtes zu anderen Formen des Amtes und den Diensten, die Laien in der Gemeinde übernehmen, kann wie folgt beschrieben werden:

4. Haupt-, neben- und ehrenamtliche Verantwortung für Biotope des Glaubens

Ämter, Berufe oder Dienste der Kirche haben die gemeinsame Aufgabe zu helfen, dass der Glaube in den Menschen einwurzelt, reift und lebendig bleibt, damit er zu jener hoffnungsvollen, liebesfähigen und für Gerechtigkeit engagierten Lebenskraft werden kann, in der Gottes Geist die Menschen in Seine Zukunft hineinführt. Wo

[6] Für diese Unterscheidung in kleine, mittlere und große Transzendenzen und die These, der Transzendenzbezug verlagere sich zunehmend von den großen auf die mittleren vgl. *Thomas Luckmann*, Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften, in: *Karl Gabriel* (Hg.), Religiöse Individualisierung und Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 17–28.

[7] So *Jochen Reidegeld* in seiner kanonistischen Dissertation: Gemeindeleitung, Gemeindeverantwortung, Gemeindeorganisation. Elemente einer differenzierten pfarrlichen Verantwortung, Münster 2008 (noch unveröffentlicht).

Menschen dafür in Dienst genommen werden, handelt die Kirche durch sie, verwirklicht sie sich als das „im Mysterium schon gegenwärtige Reich Christi“ (*Lumen gentium* 3). Die in ihrem Auftrag und in ihrem Sinn Tätigen tragen das ihnen durch den Heiligen Geist Geschenkte dazu bei, dass in der Kirche Biotope des Glaubens und gelebter Christlichkeit geistlich fruchtbar bleiben und Orte der Inspiration für ein überzeugendes Glaubenszeugnis werden.

Priesterliche und nichtpriesterliche *Amtsträger(innen)* handeln als Bevollmächtigte der Kirche *(in persona ecclesiae)*, wenn sie das, was in den Gemeinden an Hilfreichem geschieht, als kirchlich Beauftragte im Sinne der Kirche tun und so der Intention kirchlichen Handelns Raum geben: der Umwandlung unserer Welt in Gottes gute Herrschaft zu dienen. Sie sind durch Taufe und Firmung berufen und zugerüstet, Gottes Liebesversprechen in Christus menschliche Gestalt zu geben: *in persona Christi* (Christus „repräsentierend“) zu handeln. In dieser Berufung übernehmen sie zusammen mit den engagierten Gemeindemitgliedern *Gemeindeverantwortung* – Verantwortung dafür, dass Gemeinde sich im Hören auf das Gotteswort dafür bereitet, Christus für die Menschen erfahrbar zu machen.

Priesterliche Amtsträger handeln darüber hinaus *in persona Christi capitis*: Sie übernehmen die Aufgabe, der Gemeinde seine Worte zuzusprechen und in ihr sein Handeln „nachzuhandeln“. Sie proklamieren Gottes Versprechen, der Weg in der Spur Christi sei der Weg zum gotterfüllten, „ewigen“ Leben. Und sie inszenieren dieses Versprechen in den sakramentalen Handlungen, in denen die Proklamation „Dies ist …“ mit dieser Handlung wahr wird. So repräsentieren sie das Zusage- und das Weisungswort Jesu Christi, das sich die Gemeinde nicht selbst geben kann, im amtlichen Gegenüber zur Gemeinde.

Gemeindeverantwortung hat diese beiden Dimensionen des Handelns:

– *In persona ecclesiae*: in der Solidarität gemeinsamen Lebens aus dem Glauben, in lebensbegleitender Seelsorge, im Dienst an den Biotopen des Glaubens, in der Diakonie, in der gottesdienstlich-sakramentalen Feier, im kommunikativen wie im administrativen Knüpfen des „gemeindlichen Netzwerks“ und in manch anderem das Handeln der Gemeinden in das Werk einzubringen, das der Herr der Kirche durch die Kirche zum Heil der Welt vollbringen will.

– *In persona Christi*: durch das Sichtbar- und Greifbarmachen des Christlichen hier und heute, durch das Zeugnis der daraus erwachsenden Lebensfülle und Glaubensfreude.

Gemeindeleitung in persona Christi capitis hat darüber hinaus in Netzwerken und Biotopen des Glaubens das Gottesversprechen Jesus Christus in seinem Namen zuzusagen und zu handeln, damit die Gemeinde werden kann, was sie ist: Leib Christi. Sie hat Menschen mit Vollmacht in die Sendung der Kirche hinein zu nehmen und sie so mit ihrem Herrn zu verbinden. Priesterliche Gemeindeleitung dürfte aber nicht abgelöst werden von konkreter Gemeindeverantwortung und Seelsorge vor Ort, denn die sakramentale Feier der Selbstzusage Gottes in Jesus Christus – ihr Geschehen in, mit und unter den nachsprechenden und nachhandelnden Vollzügen des Gemeindeleiters – konstituiert ja Gemeinde. Wo man unter dem Druck der Verhältnisse den sakramental-gemeindeleitenden Dienst mehr und mehr von der Gemeindeverantwortung löst, auf die er bezogen ist und in der er seinen Ort hat, wird er auf Dauer seinen Sitz im Leben der Gemeinden verlieren.

Je größer pastorale Verantwortungsräume werden, desto stärker werden sich die Priester auf die Aufgaben reduziert sehen, die sie allein gültig vollziehen können und desto größer wird der Druck sein, die Letzt- und Aufsichtsverantwortung eher administrativ „von oben her" wahrzunehmen: nicht mehr kooperativ-„mitgehend" vor Ort, weil man für zu viele Orte zuständig ist. Wer eine gute Verortung des priesterlich-sakramentalen Dienstes und die solidarisch-kooperative Wahrnehmung priesterlicher Leitungsverantwortung fördern will, müsste sich die Frage stellen, ob die bisherigen Zugangsbedingungen zum Priestertum höhere Priorität besitzen als eine gemeindenahe und Biotope des Glaubens fördernde Wahrnehmung des priesterlichen Dienstes.

Weiterführende Literatur:
Michael N. Ebertz, Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum, Freiburg i. Br. [2]2003;
Herbert Haslinger, Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen, Düsseldorf 2005.

Der Autor: *Jürgen Werbick, Jg. 1946, studierte Theologie in Mainz, München und Zürich. 1973 Promotion, 1981 Habilitation an der Kath.-Theol. Fakultät München. 1981–1994 Professor für Systematische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Siegen, seit 1994 Prof. für Fundamentaltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät Münster. Zahlreiche Publikationen, u.a.: Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre, München 1992; Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg–Basel–Wien [3]2005; Warum die Kirche vor Ort bleiben muss, Donauwörth 2002; Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg–Basel–Wien 2007.*

Valentin Dessoy

Führen und Leiten von Pfarren

Differenzierte Rollenarchitektur in zukunftsfähiger Sozialgestalt

Bei aller begrifflichen Unschärfe ist man sich einig, dass Führen und Leiten etwas mit beabsichtigter Einflussnahme zu tun hat, das Ausrichten und Gestalten, Steuern und Entwickeln von Systemen im Blick auf Umwelt, Aktivitäten, Prozesse, Strukturen, Akteure und Ressourcen bezeichnet.[1]

Die Aufgabe des Führens (Leitens) in pastoralen Zusammenhängen wurde in den zurückliegenden Jahren wenig differenziert allen möglichen Personen, Gruppen und Instanzen zugeschrieben und mit einer moralisch eingefärbten Überschrift versehen. „Kooperative Leitung" war das

[1] Die Begriffe Führen (Führung) und Leiten (Leitung) werden höchst unterschiedlich gebraucht, je nach Kontext, Perspektive und Aussageabsicht. Eine sinnvolle konzeptionelle Differenzierung ist ausgehend von den Begriffen nicht zu erwarten. Daher werden sie in diesem Zusammenhang synonym gebraucht.

Stichwort, das mit dem Teamgedanken nachkonziliare Phantasien beflügelte, jedoch in der Realität nur in den seltensten Fällen hielt, was es versprach, zumeist sein Gegenteil oder reine Koexistenz verdeckte und damit Änderungen eher verhinderte als beförderte.

Als Basis für eine angemessene Führungskultur taugt dieser Ansatz angesichts der Herausforderungen der (Post-)Moderne wenig. Statt Unterschiede zu nivellieren, ist die *Rollenarchitektur als Ganze* in den Blick zu nehmen und bezogen auf eine *zukunftsfähige Sozialgestalt* in differenzierter Weise neu zu bestimmen.

1. Ausgangssituation und Rahmenbedingungen

Führung ist in der Kirche bis heute an Rahmenbedingungen gebunden, die durch ein Maximum an *formaler Komplexität* und *funktionaler Unbestimmtheit* gekennzeichnet sind. Die Erwartungen an die Führungskräfte sind außerordentlich hoch und vielfältig. Dagegen gibt es kaum verbindliche Hinweise darauf, was die Führungsaufgabe im engeren Sinn beinhaltet und wie sie konkret auszugestalten ist. Die Folge ist ein *dramatischer Mangel* an Führung und ein höchst *heterogenes Führungsverhalten*, vielfach geprägt durch Ambivalenz, Rollendiffusion, Überforderung und gelernte Hilflosigkeit.

In der Kirche finden sich – im Prinzip austauschbar – sämtliche *Typen der Legitimation von Macht*, wie sie M. Weber beschreibt: *hierarchische*, *personale* und *organisationale*.[2] Aus ihnen erwachsen ganz unterschiedliche Herrschaftsbeziehungen mit massiven Auswirkungen auf die Gestaltung und Handhabung von Strukturen und Prozessen. Darüber hinaus haben sich im Laufe der Geschichte *unterschiedliche Organisationsmodelle* etabliert, die als Referenzsysteme wirksam sind: monarchisches, bürokratisch-hierarchisches (Linien-Stab-Organisation), demokratisch-repräsentatives (Rätesystem), funktionales (Matrixorganisation), Netzwerk-, Projekt- und Teammodell bündeln und überschneiden sich in der territorialen Pastoral. Die Modelle sind in sich schlüssig und funktional. Sie erfordern jeweils ein ganz spezifisches Führungsverhalten. Losgelöst davon sieht der CIC vier rein formal unterschiedene *Modelle der Pfarrleitung* vor (cc. 519 [524], 526 § 1, 517 § 1, 517 § 2). Die *Funktion der Akteure und Instanzen* (Rollen, Aufgaben, Befugnisse etc.) und die *Schnittstellen zwischen den Funktionsträgern* sind dagegen weitestgehend ungeklärt. Jeder füllt das Fehlende auf seine Weise und nimmt Allgemeingültigkeit an. Die *mentalen Modelle* sind höchst disparat und passen kaum zusammen. Sie werden nicht kommuniziert und wirken dennoch.

Auf diesem formal höchst komplexen, funktional jedoch völlig unbestimmten Hintergrund hat der Pfarrer die *Gesamtverantwortung für die Pfarrei und ihre Subsysteme*. Das *Aufgabenspektrum* reicht dabei von der geistlichen Ausrichtung des Ganzen bis hin zu kleinsten Hausmeistertätigkeiten. Führung im familiären Kontext („Gemeindeleitung") ist Multitasking par excellence – in wachsenden Seelsorgeeinheiten jedoch eine unlösbare Aufgabe. Traditionell befindet sich der Pfarrer

[2] Vgl. *R. Bucher*, Neue Machtstrukturen in der alten Gnadenanstalt. Organisationsentwicklung in der Kirche, in: *R. Bucher*/*R. Krockauer* (Hg.), Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral, Münster 2005, 183–199.

in einer machtvollen Position, weil er *als feudale Schaltstelle in alle Referenzsysteme eingegliedert* ist, ihm die Gesamtverantwortung zugeschrieben wird und die Prozesse traditionell sternförmig auf ihn zulaufen. Gleichzeitig macht ihn dies einsam und abhängig, weil er sich in einer multiplen Sandwich-Position befindet, die unter äußerem oder innerem Druck zur Falle wird. Formale Überstruktur und funktionale Unbestimmtheit sind ein idealer Nährboden für Projektionen jeglicher Art. In der Rolle des Pfarrers bündeln sich die *multiplen, oftmals inkompatiblen Erwartungen und die strategischen Interessen* der „Kunden", der Mitarbeiter/innen, der Vorgesetzten, der Verwaltung und vieler anderer Akteure innerhalb und außerhalb der Organisation. Hinzu kommt, dass die meisten Pfarrer auf ihre Führungsaufgabe nur unzureichend vorbereitet worden sind. Über die Bistümer hinweg ist daher auf allen Ebenen ein *dramatischer Mangel an strategisch-struktureller und systemisch-prozesshafter Wahrnehmungs- und Handlungskompetenz* zu beobachten, also jener Fähigkeiten, die im Kontext der Steuerung und Entwicklung komplexer, dynamischer Systeme in erster Linie gebraucht werden.

2. Bausteine einer zukunftsfähigen Sozialgestalt

Die Kirche steht gegenwärtig vor der Aufgabe, ihre Organisation, seit Jahrhunderten auf maximale Stabilität programmiert, so zu transformieren, dass sie in einem Kontext fortbestehen kann, der maximale Flexibilität erfordert, ohne dabei ihre Identität aufzugeben. Die Entwicklung einer angemessenen Führungskultur ist dabei Kernbestandteil jenes Transformationsprozesses, den Führung zu verantworten und zu gestalten hat.

Der Ausgangspunkt ist eindeutig: Es ist nicht möglich, der Logik einer Beamten- und Angestelltenkirche folgend, mit substantiell rückläufigen finanziellen Mitteln und immer weniger Personal das überkommene Angebot für eine schwindende Zahl von Gläubigen in den vorhandenen Strukturen flächendeckend vorzuhalten und gleichzeitig (!) die Menschen (die man bisher nicht erreicht hat) auf neue, differenzierte Art und Weise in ihren lebensweltlichen bzw. milieuspezifischen Bezügen anzusprechen, zu gewinnen und zu begleiten.

Die Diözesen reagieren auf diese Situation unterschiedlich, halten jedoch trotz schwindender Bindungskraft und erkennbarem Funktionsverlust zumeist an der *Pfarr-Gemeinde als pastoraler Grundstruktur zur Sicherung der Versorgung im Rahmen einer volkskirchlichen Organisationslogik fest (Trendszenario)*.

In der diözesanen Wirklichkeit begegnet das Modell in drei Varianten: *Klein(st) pfarrei*, *Großpfarrei* und „*Seelsorgeeinheit*" (o.ä.) mit untergeordneter Pfarrstruktur. Dort, wo die ursprünglichen Pfarrgrenzen beibehalten werden, braucht man neue „Formen" der Leitung, um dem dramatischen Mangel an Personal und Mitteln zu begegnen. Faktisch werden Mitarbeiter gesucht, die den (alten) Pfarrer ersetzen, um die Seelsorge zu betreiben. Erfahrungsgemäß entstehen unterschiedliche Profile (Wirklichkeiten) von Kirche, die auseinanderdriften und kaum noch konfliktfrei kommunizieren können.[3]

[3] Die Konfliktlinien verlaufen je nach gewählten „Leitungsmodellen" unterschiedlich: zwischen Klerus- und (hauptamtlicher) Laien-Kirche, zwischen Ministratio- und Communio-Kirche, zwischen Hauptamtlichen- und Ehrenamtlichen-Kirche.

Andere Diözesen versuchen das angesprochene Problem zu lösen, indem sie bestehende Pfarreien anhand der verfügbaren Priesterzahlen fusionieren. Es entstehen Großpfarreien, die wie bisher nach dem Prinzip der Kerngemeinde funktionieren. Die Aufrechterhaltung der bisherigen Rollenverteilung gelingt auf Kosten dezentraler (gemeindlicher) Strukturen, deren Auflösung billigend in Kauf genommen oder gezielt gefördert wird. Durch die Bildung von „Seelsorgeeinheiten" versucht man dem beschriebenen Dilemma zu entkommen. Wenn jedoch das alte Rollen- und Seelsorgeverständnis beibehalten wird, ändert sich für die Akteure nichts: Es kommen Strukturen und Aufgaben hinzu, die den Druck vergrößern! Faktisch wird es den Kräften vor Ort überlassen, den Rückbau der Kirche (in der Regel zu Lasten der Communio-Wirklichkeit) zu betreiben oder eben zu scheitern.

Ein *Alternativszenario* setzt auf die *Bildung von Zentren*: Pfarrstrukturen werden aufgelöst, um Aktivitäten, Ressourcen und Kompetenzen planmäßig an zentralen Kirchenstandorten bzw. in kirchlichen (Modell-)Einrichtungen zu bündeln und Kirche exemplarisch darzustellen. Die Zentren bieten keine Einheitspastoral. Sie fokussieren einzelne Facetten kirchlichen Handelns und sprechen die Menschen in spezifischer Art und Weise abgestimmt auf Bedürfnisse, Lebenslagen, ästhetische Orientierungen … an. Sie bieten Dienstleistungen auf höchstem fachlichem Niveau und sind daher mit qualifiziertem und spezialisiertem Personal auszustatten. Erkennbar steht Kirche als Ministratio gestaltbildend im Hintergrund.

Das komplementäre *Alternativszenario* setzt auf die Entwicklung und Vernetzung *selbstorganisierter Glaubens- und Lebensgemeinschaften* („Netzwerkmodell"). Auch dieses Modell, das der Entwicklung in der Diözese Poitiers zugrunde liegt,[4] geht von der Auflösung der bisherigen Pfarrstrukturen aus; gestaltbildend ist hier jedoch das Communio-Prinzip. Dort, wo sich Menschen im Namen Christi zusammenfinden und gemeinsam ihren Glauben leben, ist „Gemeinde". Die Seelsorge liegt wesentlich in der Hand motivierter, qualifizierter und beauftragter Laien, die mit den gewählten Leitungsgremien das Leben vor Ort organisieren. Sie werden von Priestern und hauptamtlichen Laien unterstützt und begleitet.

Beide *Extrem*szenarien haben durch die Reduktion auf *ein* Gestaltungsprinzip eine hohe Stringenz. Auf breiter Basis konsens- und zukunftsfähig kann allerdings nur ein Modell sein, das in der Lage ist, Kirche in ihrer ganzen Wirklichkeit als Ministratio und Communio (LG 4) abzubilden, als *Institution* in der Gesellschaft präsent und als *Bewegung* lebendig zu halten, ohne wie bisher Pfarrei und Gemeinde gleichzusetzen. In einer strategischen Planungsperspektive (*integratives Szenario*) lässt sich Kirche vor Ort als differenzierter pastoraler Raum darstellen, der sich großräumig *top-down* und *bottom-up* organisiert sowie unverzichtbar folgende Gestaltelemente (Bausteine) beinhaltet:

– *induktiv-experimentell und projekthaft gestaltete Kontakt-, Kommunikations- und Aktivitätsräume*, um die Menschen situativ, niedrigschwellig und differenziert ansprechen sowie involvieren zu können,[5]

[4] Vgl. *H. Müller*, Netze des Evangeliums knüpfen. In Frankreich verändern „Gemeinden der Nähe" die Menschen und die Pastoral, in: das magazin 2 (2008), 2–8.

[5] Vgl. *M. N. Ebertz*, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg/Br. [4]2001.

– *selbstorganisierte, territorial oder personal ausgerichtete „Gemeinden" als Subjekte der Seelsorge*, um Kirche als Gemeinschaft und (missionarische) Bewegung lebendig zu halten,

– *profilierte kirchliche Zentren*, um die pastorale Arbeit inhaltlich und personell zu bündeln, Akteure und Aktivitäten auf das Ganze und die Einheit auszurichten, eine knapp bemessene Grundversorgung zu sichern, exemplarisch das Profil von Kirche nach innen und außen zu schärfen,

– *eine professionell, effizient und schlank aufgestellte Verwaltung*, die alle kirchlichen Aktivitäten im pastoralen Raum umfasst und sie in differenzierter Weise miteinander ins Spiel bringt.

Der gesamte Organismus ist Pfarrei im kirchenrechtlichen Sinne. Sie dient dazu, die Kirche vor Ort in ihrer Vielfalt darzustellen, zu organisieren, zu gestalten, zu vernetzen und beständig weiter zu entwickeln. Das Modell schafft die Voraussetzungen für eine große Spannbreite regionaler Differenzierungen, wie sie etwa Tebartz-van Elst in seinem Hirtenbrief unter den Stichworten „Kristallisationspunkte" (Stadt), „Kirchspiel" (Land) und „Konzentration" (Diaspora) beschreibt.[6]

Ein solches Modell kann nur unter Führung des Bischofs (und der Bischöflichen Verwaltung) im Zusammenspiel aller Teilsysteme und Akteure mit Aussicht auf Erfolg implementiert werden. Es setzt voraus, dass auf allen Ebenen der Ortskirche die erforderlichen strukturellen und prozeduralen Komponenten geschaffen werden, um Steuerung und Entwicklung in der beschriebenen Form zu ermöglichen.

3. Bausteine einer neuen Rollenarchitektur

Die Sozialgestalt bildet den normativen und funktionalen Referenzrahmen für die Gestaltung von Führung. Im Trendszenario geht es um Lösungen erster Ordnung. Das Verständnis von Führen ist der bisherigen Praxis verpflichtet, soll diese nicht in Frage stellen. Weitergehende Überlegungen erübrigen oder verbieten sich: Auf operativer Ebene kann (soll) alles so bleiben, wie es ist. Es kann (darf) allenfalls darum gehen, einzelne Vorgänge im Tagesgeschäft zu optimieren. Individuelles Lernen durch Aneignung von Techniken steht im Vordergrund. Faktisch umgeht man den zwingend notwendigen Diskurs über eine differenzierte Rollenarchitektur.

In den Alternativszenarien ist Führung auf neuartige Weise gefordert und kann nicht mehr mit Seelsorge (im operativen Sinn) gleichgesetzt werden. In *kirchlichen Zentren*, die ganz auf Dienstleistung programmiert sind, steht die Sicherung von Funktionalität und Qualität im Mittelpunkt (Sekundärebene). Mitarbeiterführung und Organisationssteuerung sind die wichtigsten Aufgaben der Führungskräfte. Anders im *Netzwerk-Modell*: Hier dreht sich alles um den Aufbau und die Entwicklung selbststeuernder „Gemeinden" (Tertiärebene). Unterstützung, Begleitung und Vernetzung von Individuen, Gruppen und Projekten sind die übergeordneten Führungsaufgaben.

Das *integrative Modell* stellt die höchsten Anforderungen an die Führungskräfte und deren Zusammenarbeit. Führung ist

6 *F.-P. Tebartz-van Elst*, Bereitschaft zur Bewegung. Perspektiven für die Seelsorge im Bistum Limburg, Limburg 2008, 12ff.

hier ein differenziertes System, an dem unterschiedliche Akteure und Instanzen auf unterschiedliche Art und Weise beteiligt sind. Führen ist analog als (Lern-)Prozess zu begreifen, der kontextuell-situativ ein differenziertes Vorgehen erfordert, um die beiden Kernziele zu erreichen – maximale Funktionalität und Qualität auf der einen sowie kontinuierliches Lernen und stetige Entwicklung auf der anderen Seite. Im Blick auf eine zukünftige Rollenarchitektur lassen sich dabei vier Kernfunktionen (oder Basisrollen) von Führung unterscheiden, die in der Kirche vor Ort realisiert sein müssen, damit sie auf Dauer funktions- und wandlungsfähig bleibt:

– *Manager/Chef* (operative/kurz- und mittelfristige Perspektive, Sekundärebene): Ist verantwortlich für optimale Funktionalität und Qualität der Aktivitäten/Dienste im Alltag; definiert Inhalte und Ziele, stellt Ressourcen bereit, strukturiert Aufgaben, organisiert und steuert Prozesse, setzt Mitarbeiter/innen ein und führt sie, stellt den Bezug zur Gesamtorganisation und zu den Kontexten her.

– *Moderator/Trainer* (operative/kurz- und mittelfristige Perspektive, Tertiärebene): Ist verantwortlich für optimale Kommunikation und Qualifikation der Akteure; initiiert, moderiert und begleitet Prozesse vor Ort, ermöglicht Kommunikation und Beteiligung, motiviert und qualifiziert die Personen, die im Auftrag der Kirche Seelsorge und ihre Organisation betreiben.

– *Entwickler/Mentor* (strategische/langfristige Perspektive, Tertiärebene): Ist verantwortlich für die langfristige Entwicklung des Systems, seiner Teile und der Akteure; initiiert, strukturiert, gestaltet und begleitet strategische Lern-, Veränderungs- und Entwicklungsprozesse; sucht, entdeckt, stützt und fördert in umfassender und langfristiger Weise die Charismen der Menschen.

– *Leader/Inspirator* (strategische/langfristige Perspektive, Sekundärebene): Ist verantwortlich für die geistlich-spirituelle und strategische Ausrichtung des Ganzen; repräsentiert im Gegenüber die Einheit; hat eine Vision, die begeistert; richtet die Organisation und die Menschen auf die Mitte und die Zukunft aus; unterscheidet und grenzt ab; gibt den Menschen Wertschätzung, Halt und Orientierung.

Wer welche Funktion(en)/Rolle(n) übernehmen kann, hängt davon ab, wem sie von der Ortskirche zugeschrieben werden, wer sie aufgrund seiner Fähigkeiten ausfüllen kann und wer sie übernehmen will. Ausgehend vom Kirchenverständnis kommt den Pfarrern eine übergeordnete Führungsfunktion zu (in der sie durch andere Priester und hauptamtliche Laien unterstützt werden können). Ihre zentrale Aufgabe ist es, die Kirche vor Ort zukunftsfähig zu machen, sie mittel- und langfristig auszurichten und durch die notwendigen Veränderungen in die neue Zeit zu führen, also paulinisch Charismen zu entdecken und zu stärken, die Kirche vor Ort und die „Gemeinden" darin aufzubauen und in ihrer Subjektwerdung zu begleiten, für die Einheit der Kirche mit Christus zu stehen, sie sakramental zu vergegenwärtigen, repräsentierend darzustellen, aber auch abgrenzend herzustellen. Pastoral in ihren vielen Facetten vor Ort konkret zu betreiben und das kirchliche Leben auf Dauer zu organisieren, ist die primäre Aufgabe der Laien, die in diesem Sinn als „Partner auf Augenhöhe" Teil haben an der Leitung.[7]

[7] *V. Dessoy*, Partner auf Augenhöhe und Träger der Botschaft. Das „neue" Ehrenamt in einer missionarischen Kirche, in: *V. Dessoy*/*G. Lames* (Hg.), „Denn sicher gibt es eine Zukunft" (Spr

In einer solchen Perspektive werden Pfarrer (pastorale Mitarbeiter/innen) weniger als „Moderatoren", „Organisatoren" und „Manager" in einer *operativ-presbyterialen* Führungsrolle gebraucht, sondern in erster Linie als „Unterstützer", „Entwickler" und „Leader/Inspiratoren", die ihre Rolle *strategisch-episkopal* begreifen und genau dadurch wieder mehr Zeit für die Seelsorge gewinnen.[8]

Weiterführende Literatur:

Berkel K., Führen und Leiten in der Kirche, in: Lebendige Seelsorge 2 (2008), 75–79.

Dessoy V., Wir sind dann mal weg. Zur langfristigen beruflichen Perspektive von Laien in der Pastoral, in: das magazin 2 (2007), 2–7.

Dessoy V., Partner auf Augenhöhe und Träger der Botschaft. Das „neue" Ehrenamt in einer missionarischen Kirche, in: Wider die Resignation Nr. 40 (2007), 37–54.

Dessoy V., Reorganisation und pastorale Erneuerung. Die Neugestaltung der territorialen Seelsorge im Bistum Magdeburg, in: OrganisationsEntwicklung 1 (2007), 61–69.

Ausgangspunkt ist jedoch stets die konkrete Situation vor Ort. In vielen Fällen wird es so sein, dass der Pfarrer zunächst (zumindest teilweise) selbst die Grundversorgung sicherstellen muss. In dieser Phase ist es besonders wichtig, Charismen zu entdecken und zu fördern, um die Laien aktiv ins Spiel zu bringen und von Konsumenten zu Partnern und Akteuren zu machen. Andere Systeme haben bereits eine hoch entwickelte Kultur des Laienapostolates. Hier kann es angezeigt sein, im nächsten Lernschritt die Organisation des pastoralen Alltags oder auch die notwendige Zurüstung dafür in die Eigenverantwortung zu übertragen. In moderner Sprache würde man sagen: An der Spitze braucht „die Kirche […] Coaches, Spielertrainer, die – einer Gesamtstrategie des Unternehmens folgend und die Einheit repräsentierend – je nach Situation in der Lage sind, das zu tun, was erforderlich ist, damit die Geführten (das geführte System) den jeweils nächsten Entwicklungsschritt machen können, stets mit dem Ziel maximaler Einheit des Ganzen und maximaler Autonomie und Selbststeuerung der geführten (Teil-)Systeme. Die Regeln, an die sich Führungskräfte halten müssen, sind vergleichsweise ein-

23,18). Strategische Perspektiven kirchlicher Organisationsentwicklung, Trier 2008, 221–234. Allerdings wird es „in einem offensiven, missionarischen Szenario […] auch zukünftig (neben den Laien) noch Priester und Laientheologen geben, die in der operativen Seelsorge tätig sind. Ihr Einsatz dient jedoch anders als bisher *nicht der flächendeckenden Standardversorgung* („Allen alles"), allenfalls einer *abgespeckten und auf große pastorale Räume bezogenen Grundversorgung*. Es wird sie in *regionalen und überregionalen Zentren geben* […]. Darüber hinaus wird die Kirche zukünftig einen erheblichen Teil ihrer Ressourcen in *Projekt-, Produkt- und Qualitätsentwicklung* stecken müssen." (*V. Dessoy*, Wir sind dann mal weg. Zur langfristigen beruflichen Perspektive von Laien in der Pastoral, in: das magazin 2 [2007], 6).

8 Ähnlich K. Berkel, der „Führen" und „Leiten" unterscheidet und damit den Übergang vom Familiensystem (Fokus Mitarbeiterführung) zur Organisation (Fokus Organisationssteuerung) deutlich machen möchte: „Leiten verlagert Führung vom operativen zum strategischen Denken und Handeln […] Leiten ist durch eine triadische Struktur (Leiter – Führungskraft – Mitarbeiter) gekennzeichnet. Sie erlaubt dem Leiter, sich auf strukturelle, normative und symbolische Führung zu konzentrieren" (*K. Berkel*, Führen und Leiten in der Kirche, in: Lebendige Seelsorge 2 [2008], 78).

fach: ‚Tue nichts, was der Übernahme von Selbstverantwortung im Wege steht bzw. diese verhindert!' Und ‚Tue alles, damit die Menschen die Verantwortung für den Glauben und die Seelsorge selbst übernehmen!' "[9]

Wer Führen so versteht und praktiziert, handelt „seelsorglich", betreibt Seelsorge, Sorge um die Seele bzw. die Kultur der Kirche vor Ort, ein *geistliches Geschehen* jenseits des Alltagsgeschäfts und dessen funktionaler Organisation. Es setzt nach paulinischem Vorbild Entwicklungsprozesse von hoher Dynamik in Gang. In diesem Sinne sind die beschriebenen vier Kernfunktionen (Basisrollen) auch als ein Lernprogramm zu verstehen, das aus personalen und organisatorischen Entweder-Oder-Fallen herausführt.

Der Autor: *Valentin Dessoy, Dr. phil., Dipl.-Psych., Dipl.-Theol., ist Psychotherapeut, Familientherapeut, Trainer und Supervisor, Coach und Organisationsberater sowie Geschäftsführer der Firma „kairos. Coaching • Consulting • Training" mit Sitz in Mainz. Als Autor und Herausgeber einschlägiger Veröffentlichungen in den Bereichen Führen und Leiten, Organisations- und Personalentwicklung – zuletzt zusammen mit G. Lames (Hg.), „Denn sicher gibt es eine Zukunft" (Spr 23,18). Strategische Perspektiven kirchlicher Organisationsentwicklung, Trier 2008 – hat er sich einen Namen gemacht.*

[9] *V. Dessoy*, Wir sind dann mal weg (s. Anm. 7), 6.

Hermann M. Stenger

Führen und Leiten zu allen Zeiten

Vom Wandel der Machtausübung in der katholischen Kirche

◆ **Die Geschichte lehrt, wie mörderisch Macht unter Menschen gewütet hat, auch in den letzten aufgeklärten Jahrhunderten – nicht zuletzt bei uns im Land der Dichter und Musiker. Die Kirche ist nicht viel humaner im Umgang mit Macht verfahren. Diktaturen wurden und werden als Obrigkeit Gottes legitimiert, Juden, Ketzer, Hexen wurden verfolgt und vernichtet. In den gegenwärtigen kirchlichen Auseinandersetzungen steht nicht die Dogmatik des Amtes zur Disposition, vielmehr die Pragmatik des Amtsstils. Wie jedoch muss ein Amtsstil aussehen, der eine Kirche des Volkes Gottes fördert? Der Altmeister der Pastoralpsychologie, Hermann M. Stenger, zeitlebens beunruhigt, dass in der kirchlichen Praxis die christliche Botschaft zugleich proklamiert und verraten wird, plädiert – um es mit einem seiner Buchtitel zu sagen – „für eine Kirche, die sich sehen lassen kann". Das ist eine Kirche mit einem Amtsstil, der die Würde und Sendung des Gottesvolkes in Ehrfurcht vor dem Wirken des Geistes Gottes in den Brüdern und Schwestern anerkennt, schützt und fördert. (Redaktion)**

Die Evangelisten Markus und Lukas berichten ungeniert, dass unter den Jüngern während der Vorbereitung des Paschamahles ein Streit darüber ausgebrochen war, wer von ihnen der Größte sei. Jesus mischt sich ein und sagt:

„Die Könige herrschen über ihre Völker, und die Mächtigen lassen sich Wohltäter nennen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern der Größte unter euch soll werden wie der Kleinste, und der Führende soll werden wie der Dienende. Welcher von beiden ist größer: wer bei Tisch sitzt oder wer bedient? Natürlich der, der bei Tisch sitzt. Ich aber bin unter euch wie der, der bedient" (Lk 22,24–30; vgl. Mk 10,42–45).

Und Jesus bekräftigt seine Rede drastisch durch den Sklavendienst der Fußwaschung (vgl. Joh 13,3–17).

Das Ethos, das in diesen Sätzen und in der symbolischen Handlung der Fußwaschung zum Ausdruck kommt, ist auch heute noch für jegliches Führen und Leiten in der Kirche verbindlich, auch wenn es weithin verlernt und vergessen wurde.

1. Macht in Menschenhänden

„Der Führende soll werden wie der Dienende", heißt es bei Lukas. Jesus, der zweifellos machtvoll gehandelt hat, fordert nicht zum Machtverzicht auf, sondern zum *Herrschaftsverzicht*. Wir sollen die Herrschaft allein Gott überlassen. Ich plädiere deshalb, im Sinne des evangelischen Theologen Manfred Josuttis, für eine *herrschaftsfreie Machtausübung* in der Kirche, denn:

„Der Wille zur Macht ist der Wille zum Leben. Nur eine Kirche, die ihre Angst vor der Macht überwindet, kann selber lebendig sein und sich am Kampf um die Rettung des Lebens beteiligen. Petrus und sein Machtpotential sind heute neu zu entdecken."[1]

Neu zu entdecken ist das Bewusstsein, dass alle zum Glauben Gekommenen, die wie Petrus sich zum Messias, dem Sohn des lebendigen Gottes, bekennen, Petri und Petrae geworden sind. Die Partizipation an der Felsenmacht ermächtigt jede und jeden zu machtvoller Anwesenheit in der Kirche. Wie kann nun in unserer Zeit, ermöglicht durch die Errungenschaften des II. Vatikanischen Konzils, lebens- und glaubensfördernd Macht ausgeübt werden? Um dies zu zeigen, unterscheide ich drei Arten von Macht:

- Die integrierende Leitungsmacht (vertikale Macht)
- Die inspirierende Führungsmacht (horizontale Macht)
- Die klimatisierende Daseinsmacht (radiale Macht)[2]

Immer geht es um Macht in Menschenhänden. Diese ist ein höchst ambivalentes Medium der Einflussnahme. Sie kann sich positiv oder negativ auf den einzelnen Menschen, auf Gemeinschaften und Institutionen auswirken. Sie bewirkt Segen oder Fluch.

1.1 Die integrierende Leitungsmacht (vertikale Macht)

Unter „Leitungsmacht" verstehe ich die Befugnis, die eine Person erhält, um mit einer Gruppe bestimmte Ziele zu erreichen. „Integrierend" wirkt die Leitungsfunktion dann, wenn die leitende Person fähig ist, die in der Gruppe vorhandenen Kräfte zur Zusammenarbeit zu gewinnen, den Prozess, der in der Gruppe vor sich geht, zu moderieren und für eine lebens- und glaubensfördernde Gruppenatmosphäre zu sorgen.

Leitungsmacht ist *ausnahmslos „verliehene" Macht*. Sie ist strukturell festgelegt, öffentlich bekannt und häufig auch rechtlich abgesichert. Die Art und Weise, wie jemandem eine Leitungsposition übertragen wird, ist verschieden: durch Wahl, Ernennung, Berufung, Beauftragung. So oder so, es entsteht ein „Status", ein „Standesunterschied", wenigstens ein psychologischer, der die Beziehung zwischen der leitenden Person und den Geleiteten beeinflusst. Es wird eine Asymmetrie, ein Gefälle von oben nach unten erlebt: eine Vertikale.

Die wechselseitige *Gestaltung der Beziehung* zwischen dem Leiter, der Leiterin, und den Geleiteten ist eine Aufgabe, die Vorrang hat. Beschränkt sich nämlich die leitende Person auf pures strategisches Handeln, d. h. auf beziehungsarme oder beziehungslose Durchsetzung ihrer Ziele, und vernachlässigt sie das kommunikative Handeln, d. h. das gemeinsame Durchdenken und Artikulieren von Ideen und Plänen, dann ist damit zu rechnen, dass viele kreative und kooperative Möglichkeiten nicht zum Zuge kommen. Energien werden durch Spannungen und unbearbeitete Konflikte absorbiert und gehen dem „Erreichen des Gruppenzieles" verloren. Das gilt für alle Gruppen und Gremien: in den Gemeinden, in den Diözesen und schließlich auch in der Leitung der Weltkirche.

1 *Manfred Josuttis*, Petrus, die Kirche und die verdammte Macht, Stuttgart 1993, 11.
2 Ausführlich werden die drei Dimensionen der Macht dargestellt in: *Hermann M. Stenger*, Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder, Innsbruck–Wien ²2002, 195–221.

Die Ausübung von Leitungsmacht setzt eine genügende *Übereinstimmung des Zuständigseins-Für mit dem Fähigsein-Zu* voraus. In der vorwiegend dogmatisch geführten Diskussion über das Verhältnis von amtspriesterlicher und nicht-priesterlicher Leitungsbefugnis in der katholischen Kirche wird zu wenig beachtet, dass Leiten Fähigkeiten voraussetzt, die auf langen und oft mühsamen Wegen erworben werden müssen. Mir ist die Frage, *wer leiten kann*, mindestens so wichtig wie die Frage, *wer leiten darf*. Beide Fragen brauchen eine Antwort. Ich erschrecke manchmal darüber, wie fahrlässig in unserer Kirche Leitungsbefugnis aus (kirchen-)politischen Gründen oder aus Unkenntnis der Person zugewiesen wird, ohne Rücksicht auf pastorale Belange. Professionell überprüfbare Auswahlverfahren[3] und eine entsprechende Vorbildung bzw. Fortbildung sind dringend erforderlich. Folgendes Zitat aus einem Handbuch für Gruppenleiter, das sich am Konzept der Themenzentrierten Interaktion (TZI) von Ruth Cohn orientiert, lässt die beiden Prinzipien des Leitens, die Sorge um die Subjektwerdung der zu Leitenden und das Subsidiaritätsprinzip erkennen. Das Zusammenspiel von Führen und Leiten wird sichtbar, Charismen werden wahrgenommen und in ihrer Entfaltung gefördert:

„Nicht das ist ein Zeichen guter Gruppenleitung, daß der Leiter ständig gebraucht wird und unentbehrlich bleibt, sondern wenn die Teilnehmer fähig werden, mit ihm zusammen Führung und Verantwortung zu übernehmen für ihr persönliches Wachstum, für offene und echte Beziehungen untereinander und für die gemeinsame Aufgabe."[4]

Damit also die „integrierende Leitungsmacht" effizient werden kann, ist ein Bündnis mit der „inspirierenden Führungsmacht" notwendig.

1.2 Die inspirierende Führungsmacht (horizontale Macht)

Führungsmacht ergibt sich aus der Fähigkeit der Mitglieder einer Gruppe, bewusst und zielgerichtet auf das Geschehen in der Gruppe Einfluss zu nehmen. „Inspirierend" wirken Führungsfunktionen sich dann aus, wenn sie sich gegenseitig, in einem gesunden Wettstreit, im Dienst der gemeinsamen Aufgabe anreizen und verstärken.

Führungsmacht haben potenziell alle Mitglieder einer Gruppe, denn:

„Führen geschieht überall, wo einzelne Mitglieder in der Gruppe andere in einer von ihnen gewünschten oder angezielten Richtung beeinflussen, wo Teilnehmer Initiative übernehmen, Motor sind, Richtung

[3] In München gibt es seit 40 Jahren einen Beratungsdienst für kirchliche Berufe (BDKB). Anschrift: z.Hd. Dr. Hans Anzenberger, Wolfgangstraße 20A, 81667 München. E-Mail: info@beratungsdienst-kirchliche-berufe.de.

[4] *Irene Klein*, Gruppenleiten ohne Angst. Ein Handbuch für Gruppenleiter (Pfeiffer-Werkbücher 167), München [5]1995, 119. – Es hängt von der Art der Gruppe ab, wie viel Leitung sie braucht. Bei einer Bergbesteigung oder einem Feuerwehreinsatz muss diskussionslos geleitet werden (dazu *Pit Rohwedder*, Outdoor Leadership. Führungsfähigkeiten, Risiko-, Notfall- und Krisenmanagement für Outdoorprogramme [Praktische Erlebenispädagogik], Augsburg 2008) und im Kindergarten darf es keinen demokratischen Leitungsverzicht auf Kosten der Entwicklung sozialer Fähigkeiten geben (dazu *Michael Winterhoff*, Warum unsere Kinder Tyrannen werden. Oder: Die Abschaffung der Kindheit, Gütersloh [7]2008). Als drittes Beispiel nenne ich die Leitung einer Abtei, die der Leitung eines Unternehmens wie BMW ähnlich ist und doch sehr davon verschieden (dazu *Johannes Claudius Eckert*, Dienen statt Herrschen. Unternehmenskultur und Ordensspiritualität: Begegnungen – Herausforderungen – Anregungen, Stuttgart 2000).

angeben, dazu anregen oder aufrufen, etwas Bestimmtes zu tun oder zu unterlassen. In einer Gruppe, in der die Mitglieder keine Führung übernehmen, herrscht Bewegungslosigkeit und Stillstand."[5]

Führen ist also eine notwendige Funktion der Gruppe im Sinne des gegenseitigen Einflussnehmens auf Verhaltensweisen, Emotionen, Denkvorgänge und Wertvorstellungen. Führen gelingt jedoch nur, wenn *Klarheit über das zu erreichende Ziel* besteht. Erstrebenswert ist die möglichst gleichmäßige horizontale Verteilung der Führungsenergie in der Gruppe. Auch die leitende Person führt, gemeinsam mit allen anderen, und interveniert nur dann leitend, wenn es notwendig ist, z. B. zur Bearbeitung von Konflikten. Wenn dies alles beachtet und als Gruppennorm anerkannt wird, entsteht ein *arbeitsfähiges Team*.

Schließlich ist zu bedenken, dass das Führen – und erst recht das Leiten – eine Person voraussetzt, die zur *Persönlichkeit* geworden ist. Hermann Steinkamp hat in seiner Schrift „Seelsorge als Anstiftung zur Selbstsorge" auf die Bedeutung der antiken Kunst der *Epimeleia* als wesentliche Komponente der pastoralen Kompetenz und damit auch der Fähigkeit zum Führen und Leiten hingewiesen. Epimeleia ist die tiefgehende persönliche Selbstreflexion und die Bereitschaft zu der sich daraus ergebenden Einstellungs- und Verhaltensänderung. Die „cura sui" führt zur Umkehr (metanoia).[6] Ich sehe hier eine Verwandtschaft zu dem Postulat von Ruth Cohn: „*Be your own chairperson.*" Der Fremdwörter-Duden übersetzt: „Sei dein eigener Vorsitzender". Eine der zahlreichen Explikationen dieses Postulats hat folgenden Wortlaut:

„Übe dich, dich selbst und andere wahrzunehmen, schenke dir und anderen die gleiche menschliche Achtung, respektiere alle Tatsachen so, daß du den Freiheitsraum deiner Entscheidungen vergrößerst. Nimm dich selbst, deine Umgebung und deine Aufgabe ernst. Meine eigene Chairperson zu sein bedeutet, daß ich mich als einzigartiges, psycho-biologisches, autonomes Wesen anerkenne – begrenzt in Körper und Seele, in Raum und Zeit und lebendig im lernenden, schaffenden Prozeß. Ich bin verantwortlich für meine Anteilnahme und meine Handlungen, nicht aber für die der anderen. Ich kann jedoch anbieten und biete an, so gut ich kann. Ich bin nicht allmächtig; ich bin nicht ohnmächtig; ich bin partiell mächtig. Und ich bin immer nur meine eigene Leitperson und nie die des anderen, außer wenn dieser seine Bewußtheit verliert oder noch nicht erreicht hat."[7]

Der Jude Jesus würde, nachdem er diesen Text gehört hat, zu der Jüdin Ruth Cohn sagen: „Ja, so soll es bei euch sein."

1.3 Die klimatisierende Daseinsmacht (radiale Macht)

Unter „Daseinsmacht" verstehe ich den unwillkürlichen Einfluss eines jeden Gruppenmitglieds auf das Klima – „Betriebs-

5 *Irene Klein*, Gruppenleiten ohne Angst (s. Anm. 4), 112.

6 Näheres über Epimeleia, cura sui und die dazugehörige Parrhesia ist zu finden in: *Hermann Steinkamp*, Seelsorge als Anstiftung zur Selbstsorge (Theologie und Praxis 25), Münster 2005. Diese Vorlesungen verdienen besondere Beachtung, wenn von Führen und Leiten die Rede ist.

7 *Alfred Farau / Ruth Cohn*, Gelebte Geschichte der Psychotherapie. Zwei Perspektiven (Konzepte der Humanwissenschaften), Stuttgart 1995, 359f.; *Matthias Scharer / Bernd Jochen Hilberath*, Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung (Kommunikative Theologie), Mainz 2002 enthält eine übersichtliche Einführung in die themenzentrierte Interaktion (TZI) von Ruth Cohn.

klima" –, das in einer Gruppe wahrgenommen werden kann. Dieser Einfluss wirkt sich positiv oder negativ auf das jeweilige Milieu, auf den Lebensraum, aus.

Vor jeder verbalen und nonverbalen Kommunikation beeinflusse ich meine mitmenschliche Umgebung, einschließlich den Hund und die Katze, die mit mir leben. Eine „radiale Macht" geht von jedem Menschen aus. Ernst A. Stadter stellt die Hypothese einer „dritten Sprache" auf.[8] Diese dritte Sprachebene umfasst alle innerseelischen Vorgänge der Beziehungspartner in einer Gruppe, den Bereich des Unbewussten eingeschlossen. Wo treffe ich dieses Phänomen an? Ein Beispiel: Jedes Kloster hat seinen spezifischen „Ortsgeruch", man könnte auch „Stallgeruch" oder „Herdengeruch" sagen. Wählt man an Stelle des Geruchssinnes den Gehörsinn als Metapher, wird aus dem „Stallgeruch" eine „Grundstimmung". Der existenzielle Hintergrund jeder einzelnen Person, aus dem ihr Humor oder ihr Nörgeln, ihre anziehende oder abstoßende Aura, ihre Fröhlichkeit oder ihr Hang zu depressiven Verstimmungen hervorgeht, ist konstellierend an der Stiftung des Milieus beteiligt. Ich sage mit Bedacht „Stiftung", weil hier die Mehrdeutigkeit des Wortes besonders zutrifft. Es gibt Wohltäter, die dem Biotop „Kloster" eine ansehnliche Stiftung an guter Luft und reichhaltigen Nährstoffen machen; es gibt aber auch Täter, die zu Brandstiftern werden, die Innenwelt- und Umweltschäden verursachen und äußerstenfalls aus dem Biotop ein Nekrotop, einen Ort des Todes, machen.

Ein ganz anderes Erscheinungsbild bieten Persönlichkeiten – in der Soziologie seit Max Weber († 1920) als solche bezeichnet –, die mit „charismatischer Herrschaft" ausgestattet sind. Ihre Macht ist nicht alltäglich. Sie hat etwas Einmaliges an sich, sei es im Guten oder im Bösen. Charisma ist hier zunächst eine soziologische Größe und noch keine theologische. Gemeint sind Menschen, welche die Kraft besitzen, eine Bewegung in Gang zu bringen. *Charismatische Persönlichkeiten* sind intuitiv höchst begabte, oft geniale und manchmal psychisch gefährdete Menschen mit einer außerordentlichen Fähigkeit, Initiativen zu setzen und eine Gefolgschaft um sich zu sammeln. Ihr Machtpotenzial wirkt sich in Kirche und Gesellschaft entweder positiv oder negativ aus. *Jesus* war in diesem Sinn ein „Charismatiker" ersten Ranges, aber auch *Hitler* war einer. Beide, *Jesus* und *Hitler*, brachten Feuer auf die Erde und beider Feuer brannte. Alle Gründerpersönlichkeiten, Frauen und Männer, gehören diesem Persönlichkeitstypus an.

Wenn man genau hinschaut, sieht man relativ viele Menschen mit innovativer charismatischer Potenz. Sie organisieren ein karitatives Projekt im Sudan, sie setzen sich für die „Sans Papiers" – die Leute „ohne Papiere" – in Frankreich ein, sie gewinnen Christinnen und Christen für eine regelmäßige verbindliche Bibelarbeit usw. Ihre Werke sind Salz der Erde, Lichter auf dem Berg. Diese Menschen haben es oft nicht leicht mit ihren Initiativen, besonders, wenn sie sich an Zustände und Vorurteile heranwagen, die durch Gewohnheit sakrosankt geworden sind.

Schließlich stellt sich die Frage, ob auch die *Daseinsmacht durch bewusste Maßnahmen gefördert* werden kann. Bei der Leitungs- und Führungsmacht ist es unbestritten, dass, wenn die bildungswil-

[8] *Ernst Andreas Stadter*, Wenn du wüßtest, was ich fühle … Einführung in die Beziehungstherapie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1996, 68–75.

lige Person psychisch hinreichend gesund ist, Lernen und Einüben möglich sind. Gilt das auch für die radiale Macht?

Viele Menschen, die eine bewundernswerte Daseinsmacht ihr Eigen nennen, haben nie etwas von Individuation, von Selbstfindung, von Identitäts- und Ichbildung gehört. Kinder sorgen mit gewinnender und strapazierender Daseinsmacht für ihr Gedeihen. Ihre naive Macht geht in der Pubertät unter und kehrt günstigenfalls im Erwachsenenalter als sekundäre Naivität wieder zurück.

Heißt das nun, dass sich Daseinsmacht ganz von selbst entfaltet? Ich meine, dass außer den *Grenzerfahrungen* des Lebens wie Vaterschaft und Mutterschaft, wie das Durchleiden von Krankheiten und das Durchstehen von Katastrophen, dass *jeder Bildungsvorgang*, der über das Aneignen von bloßem Herrschafts- und Beherrschungswissen hinausgeht, der Daseinsmacht zugute kommt.[9] Ebenso ist eine *lebenszugewandte Askese*, wie sie in den Mönchstraditionen überliefert wird, von großer Bedeutung. Askese verhilft u.a. zur Selbstliebe ohne narzisstische Selbstbezogenheit, zur Leidenschaft ohne Gier und vor allem zum Wissen um die befristete Lebenszeit, deren Dauer Gott bestimmt.[10] Sulpicius Severus bescheinigte dem Bischof Martin von Tours († 397): „Nec mori timuit, nec vivere recusavit" – er fürchtete sich nicht zu sterben und weigerte sich nicht zu leben. Präziser lässt sich Daseinsmacht nicht definieren.[11]

2. Macht in Kirchenhänden

Nun geht es um den Versuch, das erarbeitete Konzept der Machtdimensionen mit der kirchlichen Wirklichkeit in Verbindung zu bringen. Die Wirklichkeit ist:

- Das I. Vatikanische Konzil mit dem Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit;
- das II. Vatikanische Konzil mit seiner Devise des Aggiornamento;
- die anschließende Zeit bis heute und morgen mit ihren radikalen und globalen Veränderungen.

2.1 Das I. Vatikanische Konzil

Der Kirchenhistoriker und Theologe Otto Weiß spricht von einem Schock, den das I. Vatikanische Konzil ausgelöst hat. Schon Papst Gregor XVI. (1831–1846) war ein fanatischer Kämpfer für eine Kirche mit einem monarchischen, unfehlbaren Oberhaupt. Er war ein radikaler Gegner des modernen Denkens und des neuzeitlichen Freiheitsideals. Ihm folgte Pius IX. (1846–1878), der am 8. Dezember 1864 mit der Enzyklika „Quanta Cura" den „Syllabus" herausgab, eine Sammlung von achtzig modernen Irrtümern.

Otto Weiß kommentiert: „Dem Rückzug in ein antiaufklärerisches, weithin mittelalterliches Weltverständnis folgte auf der institutionellen Ebene die Vereinheitlichung und Zentralisierung in den beiden Dogmen des ersten Vatikanischen Konzils

[9] Anspielung auf: *Max Scheler*, Bildung und Wissen, Frankfurt a. M. [3]1947. – Vgl. dazu meine Gedanken über die Wissensformen, in: *Hermann M. Stenger*, Wissenschaft und Zeugnis. Die Ausbildung des katholischen Seelsorgeklerus in psychologischer Sicht (Studia theologiae moralis et pastoralis 7), Salzburg 1961, 210–213.

[10] Vgl. *Corona Bamberg*, Askese. Faszination und Zumutung (Spuren – Essays zu Kultur und Glaube 1), St. Ottilien 2008.

[11] Die „Vita Sancti Martini" des Hagiographen und Chronisten wurde bereits im Jahre 400 veröffentlicht.

von der Unfehlbarkeit und vom Universalprimat des Papstes, die zugleich eine Kompensation des Verlustes realer Macht, nämlich der Herrschaft über den Kirchenstaat, durch stärkere Kontrolle im Gewissensbereich darstellten. Dies war zweifellos antimodern."[12]

Leitungsmacht wurde auf dem I. Vatikanischen Konzil nicht integrierend, sondern separierend und isolierend ausgeübt. Das blieb so bis ins 20. Jahrhundert, bis zu Pius X. (1903–1914), der allen Neuerungen misstraute und eine extrem autoritäre Auffassung von seiner Rolle als Papst gegenüber dem Klerus und den Laien hatte. Wäre diese Mentalität auf Dauer erhalten geblieben, dann wäre die Kirche „zu einem beziehungslosen und einflußlosen Getto geschrumpft, die Theologie hätte sich der Lächerlichkeit preisgegeben. Theologie innerhalb einer Universität wäre unmöglich geworden, was allerdings manchen kirchlichen Instanzen willkommen gewesen wäre. Zum Glück und Segen gab es in der katholischen Kirche auch andere Kräfte. Sie bemühten sich um ein Aggiornamento, um ein Heutigwerden der Kirche, was ein Grundanliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde."[13]

Weiterführende Literatur:
P. M. Zulehner, Pastoraltheologie. Band 2: Gemeindepastoral. Orte christlicher Praxis, Düsseldorf [3]1995, 178–208: „Leiten (in) der Gemeinde"; außerdem
Józef Niewiadomski (Hg.), Verweigerte Mündigkeit? Politische Kultur und die Kirche (Theologische Trends 2), Thaur 1989. Was „die Innsbrucker" vor zwanzig Jahren geschrieben haben, hat an Aktualität nichts verloren.

2.2 Das II. Vatikanische Konzil

Aggiornamento! Das ist das Stichwort Johannes XXIII.! Als Patriarch von Venedig hat er bei der Eröffnung einer Synode ausgerufen: „Hört ihr oft das Wort Aggiornamento? Seht da unsere heilige Kirche, immer jugendlich und bereit, dem verschiedenen Verlauf der Lebensumstände zu folgen, und dem Zweck, anzupassen, zu korrigieren, zu verbessern, anzuspornen."[14]

Dieses Wort brachte er zum Konzil mit. Das Konzil sollte die Kirche von den Verkrustungen der Geschichte befreien. Durch vertikale Verordnungen hätte auch Johannes XXIII. eine derartige Reform niemals verwirklichen können. Nur die inspirierende Führungsmacht vieler konnte dies, zusammen mit der Leitungs- und Führungsmacht des Papstes. So war z. B. Kardinal Josef Frings einer der kraftvollsten Mitgestalter des Konzils.[15]

Am 8. Dezember 1965 ging das II. Vatikanische Konzil zu Ende. Das Ergebnis war eine neue Verhältnisbestimmung

[12] *Otto Weiß*, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, 51.
[13] Aus dem Geleitwort von *Heinrich Fries* in *Otto Weiß*, Der Modernismus in Deutschland (s. Anm. 12), V.
[14] *Giuseppe Alberigo*, Aggiornamento, in: LThK Bd. 1, [3]2006 (Sonderauflage), 231 (= *A. Roncalli*, Scritti e discorsi. Bd. 3, Rom 1961, 264).
[15] Dazu: *Norbert Trippen*, Josef Kardinal Frings (1887–1978). Band II: Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen 104), Paderborn 2005, 210–511.

von Kirche und Welt und – gleichzeitig kirchenintern – von Laien (Volk Gottes) und Klerus (Bischöfe, Priester, Diakone). Auf dem Konzil kehrte, nach jahrhundertelanger anders gearteter Einstellung, der Respekt vor der Kompetenz aller Glaubenden zurück.[16] Der neue CIC tendiert zur Symmetrie zwischen Klerus und Laien und verbrieft im Canon 208 allen eine „wahre Gleichheit in Würde und Tätigkeit". Der Canon 275 §2 schärft ein: „Die Kleriker haben die Sendung anzuerkennen und zu fördern, welche die Laien, jeder zu seinem Teil, in Kirche und Welt ausüben."

2.3 Die anschließende Zeit bis heute und morgen

In der Praxis geht es nun darum, das immer noch bestehende „pastorale Grundschisma" zwischen Klerus und Laien zu überwinden. Das ist die Voraussetzung dafür, dass sich eine geschwisterliche Kirche entwickeln kann.[17] Zuversicht, Zukunftswille und kritische Loyalität zur Kirche sprechen aus den zahlreichen Publikationen, welche den Veränderungsprozess begleiten und ihn vorantreiben. Da gibt es stürmische Buchtitel wie diese: „Das Neue wächst. Radikale Veränderung in der Kirche" (O. Fuchs) oder „Radikale Kirchenreform. Für eine mutige Erneuerung" (J. Morel); gelassener klingt „Aufbruch braucht Gestaltung" (B. Ernsperger) und „Auferbauung – eine vergessene Dimension der Gemeindeleitung. Ansätze zu einer neuen Praxis und Spiritualität des Gemeindeleitens" (M. Udeani).[18]

Zum Abschluss meines Beitrags möchte ich auf eine Schrift von besonderer Brisanz eigens aufmerksam machen. Der Pastoral- und Fundamentaltheologe Paul Weß, der selbst mehr als dreißig Jahre Pfarrer der Gemeinde in der Machstraße in Wien war, hat sie verfasst: „Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie. Ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst."[19] Weß wirft die Frage auf, ob es eine *kollegiale Gestalt des Papstamtes* geben könnte. Mutig und engagiert interpretiert er die Papstdogmen des I. Vatikanums und entwirft ein neues Modell der päpstlichen Amtsausübung. Zu dem Entwurf nehmen der orthodoxe Theologe Grigorios Larentzakis und der evangelische Systematiker Ulrich H. J. Körtner Stellung. Weß geht auf die Stellungnahmen ein und vervollständigt anschließend seine Konzeption vom Papstamt und den anderen Ämtern in der Kirche. Kardinal König hat diese innovati-

16 Vgl. z. B. LG Kapitel 3: Über das Volk Gottes unter besonderer Berücksichtigung der Laien; siehe auch *Hermann M. Stenger*, Im Zeichen des Hirten und des Lammes (s. Anm.2): „Das Anrecht aller Hirten zu sein", 18–20.

17 Dazu die These 6 in *Paul Michael Zulehner* u.a., „Sie werden mein Volk sein." Grundkurs gemeindlichen Glaubens, Düsseldorf 1985, 43; ferner *Leo Karrer*, Wir sind wirklich das Volk Gottes! Auf dem Weg zu einer geschwisterlichen Kirche, Freiburg (Schweiz) 1994.

18 *Ottmar Fuchs* u.a., Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche, München 1995. – *Julius Morel*, Radikale Kirchenreform. Für eine mutige Erneuerung. Fakten und religionssoziologische Theorien über die Krise der katholischen Kirche von 1950 bis in die Gegenwart als Entscheidungsgrundlagen notwendiger Reformen, Innsbruck–Wien 2003. – *Bruno Ernsperger*, Aufbruch braucht Gestaltung. Impulse für die Gemeindeentwicklung, Innsbruck–Wien 1999. – *Monika Udeani*, Auferbauung – eine vergessene Dimension der Gemeindeleitung. Ansätze zu einer neuen Praxis und Spiritualität des Gemeindeleitens (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 63), Würzburg 2006.

19 Erschienen in Münster 2003.

ve Arbeit von P. Weß sehr begrüßt.[20] Hier wird gezeigt, wie Leitungsmacht integrierend und Führungsmacht inspirierend zur Geltung kommen kann.

Begonnen hat dieser Beitrag mit der Zustimmung zur herrschaftsfreien Machtausübung in der Kirche. Jedem Papst wird leitend und führend eine solche umso besser gelingen, je mehr er mit der aktiven Teilhabe mündig gewordener Christinnen und Christen an der Felsenmacht rechnen kann. Petrus ist auf Petri und Petrae angewiesen.

Der Autor: *Diplompsychologe Dr. phil. Dr. theol. Dr. theol.h.c., Honorarprofessor für Pastoralpsychologie und o. Professor für Pastoraltheologie an der Theol. Fakultät in Innsbruck. Emeritiert seit 1990. Publikationen: Wissenschaft und Zeugnis. Die Ausbildung des katholischen Seelsorgeklerus in psychologischer Sicht, Salzburg 1961; Herausgeber: Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung, Freiburg i. Br. 1987; Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder, Innsbruck–Wien* ^{2}*2002.*

[20] In einer Stellungnahme vom 3. Januar 2004 schrieb Kardinal Franz König: „Es ist sehr zu begrüßen, daß ein katholischer Theologe in diesem Buch die Einladung von Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika ‚Ut unum sint' aufgreift, in ‚einem brüderlichen, geduldigen Dialog' eine biblisch fundierte und ökumenisch zumutbare Form der Ausübung des päpstlichen Amtes zu suchen. Auf dem Hintergrund seiner langjährigen Gemeindeerfahrung entwickelt Paul Weß ein kollegiales Modell von Leitung in der Kirche, das der vom Zweiten Vatikanum angestrebten Synthese von Primat und Kollegialität eine konkrete Gestalt gibt."

Heribert W. Gärtner

Qualitätskriterien für Führungspersönlichkeiten

◆ **Die richtige Person für eine leitende Funktion in einer Organisation auszuwählen, ist zweifellos eine entscheidende Sache. Der Autor des folgenden Beitrags, der an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen lehrt und sich u.a. mit Fragen der Leitung von Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft auseinandersetzt, liefert eine Reihe von wichtigen Hinweisen und Anregungen dafür, was für eine gute Führung einer Einrichtung notwendig ist. (Redaktion)**

Der schlichte Titel des Beitrages bewegt sich in einem fast magischen Bermudadreieck: Qualität, Persönlichkeit und Führung[1]. Damit ist fast alles aufgerollt, was man im Management auffahren kann. Es fehlt nur noch das Stichwort Organisation, welches jedoch bereits latent hinter den genannten drei Begriffen lauert. Das derzeit in der Gesellschaft gern gebrauchte Stichwort „Qualität" ist dabei ein hochambivalentes Symptom dafür, schlecht handhabbare Steuerungsprozesse endlich unter die Knute bekommen zu wollen. Wer nicht zertifiziert, evaluiert, keine Standards und Verfahrensanweisungen für zentrale Prozesse hat, steht im Verdacht vor sich hin zu wurschteln, vermutlich hat er sogar etwas zu verbergen. Entsprechend meiner Beobachtung hat dieses Phänomen inzwischen auch Kirchen(-leitungs)kreise erreicht.[2]

Die Überschrift *Qualitätskriterien für Führungspersönlichkeiten* suggeriert die Existenz von trennscharfen Kriterien, die man an Führungspersonen anlegen könnte. Wenn dem so wäre, hätte man hinsichtlich der Qualität der Führung etwas gewonnen. Vermutlich hofft man damit zwischen erfolgreichen und nicht erfolgreichen Führungskräften unterscheiden zu können. Was *erfolgreich* dabei meint, bleibt offen. Denn Erfolg ist kein objektives Merkmal, sondern Ergebnis einer systeminternen Entscheidung, was als erfolgreich zu gelten hat und was nicht.

Zum Thema *Qualitätskriterien von Führungspersönlichkeiten* wurde schon viel geschrieben. Wo also soll man sich hinwenden, wenn man Orientierung sucht? Die Disziplin, die sich wissenschaftlich mit der Persönlichkeit des Menschen, auch im Arbeits- und Organisationskontext, befasst, ist die Psychologie in ihrer Ausprägung als differenzielle Psychologie oder als Organisationspsychologie. Sie könnte eine Bezugsgröße sein, um in der Sache mit etwas erhöhtem Rationalitätspotenzial weiterzukommen.

[1] Zum Führungsverständnis des Autors siehe *Heribert W. Gärtner*, Mitarbeiterführung als geplante Irritation. Kleines systemisches Essay zur Führung in Sozialunternehmen, in: *J. Bauer* u.a. (Hg.), Supervision in Bewegung. Aussichten – Ansichten, Leverkusen Opladen 2008, 243–256.

[2] *Heribert W. Gärtner*, Zur Ambivalenz der Qualitätsmanagements. Steuerungsinstrument oder Betriebsaccessoire?, in: Krankendienst 80 (2007), 10–14.

1. Zum Verständnis von Persönlichkeit im Berufsleben

„Die Wirtschafts- und Managementpresse berichtet fortwährend, dass ‚Persönlichkeit gefragt ist' … Auch in Stellenanzeigen stehen persönlichkeitsbeschreibende Attribute häufig im Vordergrund"[3] … Zwischen dem, was im Alltag häufig mit Persönlichkeit gemeint ist, und der Konzeption des Begriffs in der Psychologie existieren jedoch nicht zu vernachlässigende Unterschiede. Im Alltagsverständnis wird der Begriff Persönlichkeit meist in dem Sinn genutzt, jemand sei „eine Persönlichkeit". Gemeint ist damit, dass eine Person gewisse markante Wesenszüge trägt, vielleicht charismatisch auf andere wirkt oder sich in besonderer Weise von anderen Personen abhebt. In der Psychologie wird unter Persönlichkeit eher die Struktur aller Verhaltensdispositionen verstanden. Damit gehören auch „persönliche Motivstrukturen, ja sogar individuelle Werthaltungen zu diesem Bereich", so Hossiep und Paschen im „Bochumer Inventar zur berufsbezogenen Persönlichkeitsbeschreibung" (BIP)[4], einem der best abgesicherten Persönlichkeitstests, die sich auf beruflich relevante Merkmale beziehen. Im BIP werden folgende Dimensionen der Persönlichkeit genannt:

– Berufliche Orientierung (Leistungsmotivation, Gestaltungsmotivation, Führungsmotivation);

– Arbeitsverhalten (Gewissenhaftigkeit, Flexibilität, Handlungsorientierung);

– Soziale Kompetenzen (Sensitivität, Kontaktfähigkeit, Soziabilität, Teamorientierung, Durchsetzungsstärke)

– Psychische Konstitution (emotionale Stabilität, Belastbarkeit, Selbstbewusstsein)

Die genannten Dimensionen sind das Ergebnis der Auswertung von empirisch gesicherten Persönlichkeitstests und der ausführlichen Befragung von Personalexperten zu Persönlichkeitsattributen, die aus deren Sicht für die Arbeitswelt relevant sind. Ich vermute, die meisten LeserInnen sind damit einverstanden, dass dies wichtige, beruflich bedeutsame Verhaltensdimensionen sind. Man kennt sie ja aus vielen Stellenanzeigen und Anforderungsprofilen. Es ist deshalb kein Zufall, dass man in der Wirtschaft und in der Non-Profit-Szene versucht, diese Verhaltensmerkmale in Seminaren für Führungskräfte mit großem Geld- und Zeitvolumen zu trainieren und auch für die Personalauswahl, z. B. in Assessment-Centern zu verwenden. Sie gehören ebenso zum Standardrepertoire von entsprechenden Studiengängen, die inzwischen ganz auf Kompetenzen ausgerichtet sein sollen und nicht bloß auf Wissen.

2. Sozialkompetenz – Wie viel Persönlichkeit verträgt die Organisation?

Ich benutze den oben genannten guten Test seit Jahren in meiner Lehr- und Beratungsarbeit. Dabei ist mir irgendwann aufgefallen, dass Personen, die zwar mit der Norm vergleichbare Ausprägungsgrade hatten, dennoch über Differenzen mit ihren Organisationen berichten. Wer sagt eigentlich, dass diese Merkmale in beruflichen Kontexten wirklich gefragt sind und

[3] *Rüdiger Hossiep* / *Michael Paschen*, Bochumer Inventar zur berufsbezogenen Persönlichkeitsbeschreibung, Göttingen ²2003, 9. Im Folgenden BIP abgekürzt.

[4] Ebd.

zum Erfolg führen? Der Unterstellung, diese Merkmale seien wirklich gefragt, korrespondiert in der Regel ein normatives und idealisiertes Organisationsbild über das richtige Funktionieren der Institution und dem angemessenen Umgang der Mitarbeiter. Dieses rationale und geordnete Bild der Organisation wird in immer wieder neuen Semantiken gepflegt und erneuert, wie dies in Leitbildern, Standards und Verfahrensanweisungen geschieht.

Spielen wir meine Einrede einmal am Beispiel der Sozialkompetenz durch: Diffus merkt natürlich jede und jeder, dass die oben genannten Kompetenzen wichtig sind, wirklich nützen können und dass sich sowohl Mitarbeiter als auch Patienten, Bewohner, Klienten sogar nach solchen Verhaltensweisen sehnen, weil sie menschlich sind. Gleichzeitig weiß man, dass es oftmals im wirklichen Organisationsleben anders zugeht. Manche haben vielleicht mit genau diesen Verhaltensweisen schon eine „Bauchlandung" gemacht, also ihr Scheitern selbst organisiert. Irgendwann stellten dann viele Managerinnen und Manager lautlos diese Managementerkenntnisse als praxisirrelevant in die Ecke. Es heißt dann: Das hört sich gut an, stimmt auch irgendwie, aber funktioniert praktisch doch nicht; das Leben ist anders.

Vor einiger Zeit habe ich folgende Begebenheit erfahren: Es geht um eine Pflegedirektorin, die als innovative Leiterin gesucht und eingestellt wurde. Das Krankenhaus hatte Probleme. Die Belegungszahlen auf der Chirurgie waren nicht sonderlich gut. Der Spitalsträger hat dem ärztlichen Direktor sowie dem Verwaltungsdirektor klar gemacht, was von Nöten sei: Endlich Innovation und eine andere Form der Zusammenarbeit. Die beiden – ein altes, eingespieltes Gespann – waren klug. Sie haben gemerkt, dass sie jetzt auf der Ebene der Managementsprache mitziehen müssen. Deshalb wurde eine innovationsfreudige Pflegedirektorin, die teamorientiert ist, mit einer schönen, großen Anzeige gesucht. Im Alltag griff die gewonnene, kompetente Frau allerdings in Nebelwände. Teamarbeit, wie in der Ausschreibung gefordert, wurde im Direktorium jedenfalls nicht erwartet. Man kommunizierte untereinander mit Briefen, obwohl die Büros nebeneinander lagen und fand dies auch gut. Kurze und unkomplizierte Wege gab es nicht. Der Pflegedirektorin blieb ein Spielraum im eigenen Bereich, aber ansonsten geschah „sanftes Auflaufenlassen". Die wirklichen Erwartungen in der Organisation waren nicht auf Innovation und Kooperation eingestellt, auch wenn dies einige Aufsichtsräte vehement gefordert hatten. Der Klinik ging es offensichtlich noch nicht schlecht genug.

Meine Konsequenz daraus: Das „Kapitel Sozialkompetenz" muss offensichtlich auf der Ebene der Merkmale etwas umgeschrieben werden. Mein „Um-Schreibungs-Versuch" heißt knapp formuliert: Es gibt keine Managementkompetenzen, die aus sich heraus wirken und für sich richtig sind. Ihre Wirkungen sind immer abhängig von der Organisation, in der sie zur Anwendung kommen. Ich verstehe Organisationen dabei als soziale Systeme.[5] Soziale Systeme folgen in ihrem Tun ihrer faktischen Eigenlogik und ihrem Eigensinn, der in den Erwartungen der Organisation seinen Ausdruck findet. Sozial-

[5] Zur alternativen Verständnisfolie vgl. *Niklas Luhmann*, Organisation und Entscheidung, Wiesbaden 2000.

kompetent handle ich dann, wenn ich in der Lage bin, die Wirkmechanismen und das Regelwerk meiner konkreten Organisation zu begreifen und mein Tun an den Gegebenheiten ebendieser zu orientieren. *Sozialkompetent bin ich dann, wenn ich diagnostisch erkenne, wie die Spielregeln der Organisation wirklich laufen*. So kann ich abschätzen, welche Verhaltensweisen und Interventionen eine Chance auf Erfolg, das heißt auf organisationsinternen Anschluss haben und welche nicht. Gute Diagnostiker hören nicht nur auf das, *was* gesagt wird, sie beobachten vor allem, was *wie* getan wird. Ihre Methode ist: Zuerst radikal schauen, was hier nötig und was möglich ist. Bei der Analyse nur auf die Spieler fixiert zu sein und die Spielregeln zu übersehen ist einseitig. In vielen Fällen bestimmen die Spielregeln das Spiel, die Spieler sind auswechselbar. Sozialkompetent sein heißt zu erkennen, welche Merkmale sozialen Verhaltens wirklich erwartet werden und realisierbar sind. Wenn eine Leitungsperson sich als einzige unter den anderen Führungsleuten kooperativ verhält, wird sie als „naive Beziehungsperson" dastehen, der gegenüber „Machtmenschen" vielleicht noch höflich sind, sie jedoch nicht ernst nehmen.

Meine These lautet: Es gibt keine funktionierenden Kompetenzen „an sich", sondern sie müssen zur Organisation passen und in ihr anschlussfähig sein. Es gibt – um im Beispiel zu bleiben – Organisationen, welche klassisch sozialkompetentes Verhalten nicht oder nur in homöopathischen Dosen vertragen. Die Dosierung ist dann die Kunst.

3. Organisationen suchen sich, wenn sie es sich leisten können, Menschen, deren Merkmalsausprägungen zu ihnen passen

In der Regel suchen Organisationen sich jene Menschen aus, die zu ihnen passen. Diese Entscheidung wird vielfach – auch wenn es rationale Auswahlkriterien gibt – intuitiv, auf „organisationaler Stammhirnebene" getroffen. Die Kirche als Organisation[6] macht bei ihrem engeren Führungspersonal einen hohen mehrjährigen Aufwand, um diese Frage des Passens über gezielte Sozialisation zu klären. Das ist auch sinnvoll, weil es bei den ausgeübten Leitungstätigkeiten einen so hohen Autonomiegrad gibt, dass man irgendwann auf Selbststeuerung angewiesen ist. Diese Intuitivhandlung ist m. E. ein wirklicher Prüfvorgang, mit dem untersucht wird, ob die Bewerberinnen und Bewerber für die Organisation kulturverträglich erscheinen, ob sie hineinpassen. Da es hier nicht primär um Qualifikation geht, spielen Zuschreibungen auf der Ebene persönlicher Eignungsvoraussetzungen, also das, was die Psychologie unter dem Kapitel Persönlichkeit verhandelt, eine große Rolle. Diese Prüfung ist in der Logik meiner Argumentation – viele praktische Beispiele zeigen dies – eine systeminterne Operation, die nicht einmal der eigenen Selbstreflexion zugänglich sein muss. Sie hat auch nicht unbedingt etwas mit den in Ausschreibungen genannten Anforderungsprofilen zu tun. Manchmal stehen sie sogar im Widerspruch dazu. So kann Teamorientierung oder Flexibilität durchaus unerwünscht

[6] *Heribert W. Gärtner*, Kirche als Organisation – (Leib Christ) aus organisationstheoretischer Sicht, in: Wege zum Menschen 54 (2002), 373–388.

sein, auch wenn keine Führungskraft dies laut sagen würde. Führungskräfte und Personalfachleute sind dabei Türstehern vergleichbar, die einen Blick dafür entwickelt haben, wem Zutritt erlaubt werden kann, ohne dass im inneren Bereich Ärger entsteht. Sie wissen sehr schnell, oft nach wenigen Minuten, ob jemand passt oder nicht. Natürlich bringt man das aufwendige Auswahlverfahren geordnet über die Bühne. Klar ist freilich, dass man sich dabei auch einmal täuschen kann.

In meiner bisherigen Argumentation habe ich die Nützlichkeit objektiver Qualitätsmerkmale von Führungskräften in Frage gestellt und sie in Abhängigkeit zur jeweiligen organisationalen Erwartungsstruktur gebracht. Im zweiten Schritt versuche ich ein Merkmal kirchlicher Organisationen zu beschreiben, was m. E. derzeit eine spezifische Herausforderung für die Führungskräfte darstellt.

4. Signatur kirchlicher Organisationen: Die Gleichzeitigkeit des Anderen und die Herausforderung, Spannungen auszuhalten

Es gibt zurzeit ein Phänomen, das sich in vielen kirchlichen Organisationen verdichtet beobachten lässt: Die organisationale und subjektive Erfahrung von Widersprüchlichkeit.[7]

Wenn ich darüber spreche, stelle ich meist drei Stühle in den Raum. Ein Stuhl steht für die Organisation als Wirtschaftsunternehmen, einer für die Organisation als Ort der Fachlichkeit und ein dritter Stuhl für die Sicht der Offenbarung, der Heiligen Schrift. Zahlung/Nichtzahlung ist das Unterscheidungsmerkmal im Bereich der Wirtschaft; dann gibt es die Unterscheidung in punkto Fachlichkeit; Religion wird anhand der Begriffe Transzendenz/Immanenz unterschieden, christlich gelesen: Leben/mehr Leben. Jesu Auferstehung als Aufhebung der Unterscheidung Leben/Tod wird ersetzt durch „mehr Leben".

Man stelle sich einmal kurz eine katholische Bildungseinrichtung vor, z.B. eine Akademie. Wie sieht es hier mit der Hypothese der „Gleichzeitigkeit des Anderen" aus? Ich unterstelle, dass es jenseits des von der Diözese zugewiesenen Budgets für die Akademie auch den Druck gibt, möglichst vertretbare, das heißt ausreichende Erlöse zu erzielen. Die Zahlung muss laufen, Nichtzahlung vermieden werden. Natürlich gibt es auch einen fachlichen Anspruch als Akademie, also nicht nur mit „Kundengefälligkeitsthemen" zu arbeiten; man versteht sich ja als Nahtstelle zur Gesellschaft. Wir haben es also mit den Standards und der Logik einer Bildungseinrichtung zu tun. Kirchlich soll es hier natürlich ebenfalls noch zugehen – nicht nur bei den Themen. Die regelmäßige Feier des Gottesdienstes durch einen geistlichen Rektor kann dies nicht allein sicherstellen; da muss sich auch etwas betrieblich abbilden. Wir befinden uns hier demnach in einer Gleichzeitigkeit von Bildungshaus, kirchlich qualifiziertem Ort und einer Art Wirtschaftsunternehmen. Der Direktor dieser Akademie braucht deshalb notwendig Mehrsprachigkeit: Bildungssprache, Kirchensprache und Wirtschaftssprache.

[7] *Heribert W. Gärtner*, Zur Paradoxie zwischen der Botschaft des Evangeliums und den „Gesetzen" von Organisation. Tag der Führungskräfte im Bistum Essen, Müllheim 2007; *Ders.*, Wie kommt das Evangelium in die Organistion?, in: *Hanswalter Bohlander / Martin Büscher* (Hg.), Werte im Unternehmensalltag erkennen und gestalten (DNWE-Schriftenreihe 13), München–Mering 2004, 71–84.

Man könnte den Sachverhalt in modifizierter Fassung auch für Pfarreien, vor allem für die entstehenden Großpfarreien durchspielen. In großen Organisationen werden diese Kompetenzen häufig auf verschiedene Spezialisten verteilt und die Kontexte personalisiert. Dann tragen sich die Spannungen nicht in einer Person aus, sondern zwischen mehreren Personen. Auf Grund dessen muss es in einem Krankenhausdirektorium z.B. immer Reibung geben. Für ein gedeihliches Funktionieren wäre es nützlich, wenn jeder und jede zumindest das Denkparadigma des anderen verstehen kann, also seinem eigenen Denkstil nicht völlig ausgeliefert und zum Perspektivenwechsel in der Lage ist. Die Stühle können sich nicht gegenseitig ersetzen. Die Fachlichkeit hebelt das Argument der Zahlung nicht aus und die Zahlung kann die Botschaft des Evangeliums nicht ersetzen. Alle drei haben in ihrer Logik recht und formulieren Bedingungsverhältnisse füreinander. Um es auch akademisch schön zu formulieren: Die Gleichzeitigkeit des Anderen ist immer polykontextural (N. Luhmann) und polylingual (M. Schramm).

Wenn Einrichtungen und Dienste – wie z. B. eine Akademie – aufgrund ihres Auftrags und ihrer Produktionseigenart nicht in der Lage sind, kostendeckend zu arbeiten, müssen sie zumindest nachweisen, dass sie für die binnenbezogenen kirchlichen Kernprozesse unverzichtbar sind, also eine hohe „Ideologiedichte" vorweisen können. Darüber hinaus braucht es Personen in der Hierarchie, die genau das gut finden – oder man hat das Glück, als Legitimation nach außen, von der Gesellschaft gebraucht zu werden. Dann kann auch ein Minus, ein Zuschuss hingenommen werden. Die Fachlichkeit hat in vielen Bereichen in den letzten Jahren für eine Differenzierung und den Ausbau von Organisationen gesorgt. Medizinische Erkenntnisse produzierten neue Fachabteilungen; Entwicklungen in der Psychologie führten zu neuen Beratungsdiensten, die auch die Kirche aufgegriffen hat; Erkenntnisse des Personalmanagements machten Personalentwicklung, wohl auch wegen der derzeitigen Gegebenheiten, zu einem auch in der Kirche akzeptierten Arbeitsfeld. Die Fachlichkeit zielt auf Ausweitung; mit zunehmendem finanziellem Druck allerdings hat die Wirtschaftlichkeit diese gebremst und ihr Ketten angelegt. Wenn man in den Kategorien der Gleichzeitigkeit des Anderen[8] anfängt zu denken, fällt schnell auf, dass Ideologisierung der Sachlage oder moralische Appelle keine wirklichen Lösungen zur Sache sind. Sie entpuppen sich eher als Indikator dafür, dass man die Sache noch nicht ganz verstanden hat.

Früher, sagen manche, war's ein bisschen leichter. Hier kann uns eine Geschichte, die wir in der Regel in einem ganz anderen Kontext hören, verstehen lehren. Der Samariter im Evangelium, den wir ja alle kennen, sagte noch zum Wirt: „Pflege ihn und wenn du mehr brauchst, werde ich es dir bezahlen, wenn ich wiederkomme" (Lk 10,35). – Wenn der Wirt für seine Arbeit mehr braucht, bekommt er es. Hier herrscht noch das alte Selbstkostendeckungsprinzip; was es kostet, das kostet es. Nach den Denk- und Handlungsfolien von heute würde der Samariter einen Preis aus-

[8] Es wird deutlich, dass die hier gelieferte betriebliche und organisationale Beschreibung des Zusammenhangs ihren Ursprung in der funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften findet; vgl. hierzu *Niklas Luhmann*, Die Gesellschaft der Gesellschaft. Bd. 2, Darmstadt 2002, 707–776.

handeln, der die Pflege pauschal abdeckt, „all inclusive“ sozusagen. Soviel steht zur Verfügung; damit muss das Auslangen gefunden werden; keine Nachforderungen bitte. Das Selbstkostendeckungsdenken ist tief in unseren Herzen verankert, nicht nur in der Caritas, auch in der verfassten Kirche. Dort vielleicht noch mehr, weil manche – nicht alle – auf der Handlungs- und Fühlebene vom Erzielen eines Erlöses entfernter arbeiten als andere und nicht wissen, wie viel Geld sie wofür verbrauchen. Immer schon haben alle Aktivitäten Geld gekostet und immer schon wussten das die Spezialisten in den ehemaligen Gemeindeverbänden und Finanzabteilungen. Heute spüren es fast alle, auch die Pastoralarbeiter und Berater. Mit dem Herzen aber fühlen wir: Das, was es braucht, was Menschen brauchen, wird schon irgendwie bezahlt, erstattet, ersetzt werden, muss doch irgendwo herkommen. Es muss einfach richtig verteilt werden, dann bleibt mein Stück Kuchen so groß wie es war. Auch diese Hoffnung stirbt zuletzt.

Offensichtlich aber hat das Paradigma gewechselt. Geld muss erwirtschaftet werden oder wird als begrenztes, inzwischen oft gekürztes Budget zugewiesen; es gibt nicht mehr. Dann wird eben die Heizung in der Kirche ausgeschaltet, weil das strukturelle Defizit der Pfarrei etwas anderes nicht zulässt. Es ist die Sprache neuer Legitimationszusammenhänge zu lernen. Das wird in Organisationen wechselnder Mehrsprachigkeit bereits trainiert. Die Folge ist: Wenn die Fachlichkeit sagt: „Das brauchen die Leute“, fragt die Wirtschaftlichkeit zurück: „Wie teuer ist es? Kannst Du es bezahlen? Wer soll es bekommen?“ Es antwortet die Fachlichkeit darauf: „Aber wenn ich gewisse Standards halten will und nah bei den Menschen sein will, dann kostet das soviel!“ Es zuckt die Wirtschaftlichkeit mit den Achseln und sagt: „Dein Problem, ich hab nicht mehr; wenn es Dir so wichtig ist, schau, wo Du das Geld beschaffst.“ Sagt die Fachlichkeit: „Aber dafür bin ich doch nicht zuständig.“ Der Evangelium-Stuhl wird so immer ungemütlicher und findet zunehmend weniger Leute, die sich darauf setzen wollen; und man ist froh darüber, weil dann die Spannung nicht noch mehr zunimmt.

5. Lösungsversuche zur Spannungsreduktion

Auf der Seite des Erlebens der beteiligten Subjekte wird so vielfach Belastung erfahren. Ich vermute, bei den meisten der kirchlich sozialisierten Führungskräfte ist das so. Man muss sich nun jedoch so verhalten und versuchen, mit unterschiedlichen Mechanismen diesen Spannungsverhältnissen zu entkommen.

5.1 Kultische Reduktion bzw. Abspaltung

Ein erstes Modell, das ich immer wieder – vor allem in caritativen und diakonischen Einrichtungen – beobachten konnte, nenne ich „kultische Reduktion bzw. Abspaltung“. Man reduziert sich auf das Management und die Fachlichkeit. Hier wird der Impuls des Evangeliums verengt auf die Teilnahme an der gottesdienstlichen Feier. Wenn ich daran teilnehme (in welchem Zyklus auch immer), gibt es die Gewähr, dass „ich im richtigen Film bin“ und legitim zu denen gehöre, die mitspielen. Der andere Teil des (Arbeits-)Lebens hat damit nichts zu tun und ist einer anderen Logik verpflichtet. Hier Gott – dort die Welt. Positiv und bedeutsam ist an diesem Lösungsmodell, dass ohne konkrete gottesdienstliche

Vollzüge der Glaube in einer Organisation Gefahr läuft, theoretisch zu bleiben oder zum Sozialprogramm zu verkommen. Die provozierende, regelmäßige Einrede einer kirchlichen Leseordnung kann als produktive Störung eine Organisation vor dem eigenen Verkommen schützen. Sie ist wie eine dauerhafte Anfrage.

5.2 Individualisierung

Ein zweites Modell, das sich mit dem ersten gut verträgt, jedoch darüber hinaus geht, nenne ich Individualisierung. Der Glaube ist Sache des Einzelnen und gehört in dessen Privatbereich. Bei dieser Einstellung vergewissert man sich erst genauer, ob alles in Ordnung ist, danach verhält man sich diskret. Kriterium ist neben den arbeitsrechtlich relevanten Loyalitätsobliegenheiten zumeist der regelmäßige Gottesdienstbesuch, am besten in der Ortsgemeinde. Ein solches Modell geht davon aus, dass praktizierende Christen die Organisationen, in denen sie tätig sind, christlich prägen werden. Es wird von den Individuen hochgerechnet auf die Organisation. Man weiß heute, dass diese Vorstellung zum Teil naiv ist. Freilich stimmt: Ohne genügend Jesusanhänger gibt es keine christliche Organisation; aber es gibt genügend atheistische Organisationen in kirchlicher Trägerschaft, in denen darin arbeitende Christen immer wieder erfolgreich mit dem Kopf an die gleiche Stelle der Wand rennen. Positiv daran festzuhalten ist, dass es der Begeisterung für Jesus – vor allem der Führungskräfte – bedarf, da ansonsten nur Programme entstehen und keine Nachfolge. Die Organisation muss diese jedoch auch zulassen und nicht ständig „Anti-Jesus-Blocker" verteilen – nach dem Motto: das ist Privatsache; hier bist du im Betrieb.

5.3 Funktionentrennung und Delegation

Ein drittes Lösungsmodell heißt Funktionentrennung und Delegation an Berufschristen. Wenn in einem katholischen Krankenhaus noch einige Ordensfrauen zu sichten sind, ist man bereits beruhigt. Und wenn in der Geschäftsführung die Stabsstelle Ethik und Leitbild verankert ist, die mit einem Theologen besetzt ist, dann ist das ein Gewinn. Wenn der Generalvikar ein Priester ist, kann man nicht zu einer bloßen oberen Verwaltungsbehörde „verkommen". Er ist einer aus der Familie, der den Familienbetrieb leitet. Die Verbindung ist hier nicht das Blut, sondern die Weihe. Auch wenn es in der Familie nicht mehr so viele gibt, die im Familienbetrieb arbeiten, man sieht sie noch; und an den symbolisch wichtigen Stellen sind sie präsent, zur Not oder zur Sicherheit sekundiert von diskreten Expertisen. Das kann eine gefährliche Stellvertretungsrolle werden. Es ist wichtig daran festzuhalten, dass das Evangelium auch in der Organisation immer personale Symbolisierung braucht, aber nicht bloß als Entlastungsfunktion für die anderen.

5.4 Logik der Organisation als Verrat

Ein viertes Modell kritisiert die Eigenlogik des „In-der-Welt-Seins" und schreibt ihr deformierende Auswirkungen zu. Die Folge heißt Rückzug aus den Verwicklungen in der Welt, um die Reinheit des Evangeliums zu bewahren, was mit einer Reduktion des Gestaltungsfaktors bezahlt wird. Im Klartext: Viele Leute, die in kirchlichen Einrichtungen arbeiten, sind nichts anderes als das Spiegelbild der Gesellschaft. Hier braucht es nach meiner Überzeugung betriebliche Sozialisation. Das aber wird sich nicht von alleine lösen, da viele nicht

mehr in den Pfarrgemeinden beheimatet sind. Erfahrungen mit „diakonischen Glaubenskursen" sind außerordentlich ermutigend. Positiv ist festzuhalten, dass in allem kirchlichen Handeln der Blick Gottes erkennbar bleiben muss und nicht durch falsche Kompromisse verdunkelt werden darf. Nicht nur manche Leitungspersonen in der Kirche argumentieren in dieser Figur; auch Mitarbeiter benutzen sie manchmal, wenn sie von der Kirche als Arbeitgeberin enttäuscht sind.

6. Spannungen produktiv zulassen: Ambiguitätstoleranz und Paradoxiefähigkeit sind nützlich

Kirchliche Einrichtungen brauchen alle drei Perspektiven, sonst werden sie kurz- oder langfristig in ihrem Überleben bedroht. Will man die Ent-Spannung nicht mit dem Preis einseitiger Komplexitätsreduktion bezahlen, bleibt einem wohl nichts anderes übrig, als die damit verbundenen Spannungen auszuhalten und sich ihnen auszusetzen, bewusst die Stühle zu wechseln, von einer Seite auf die andere zu gehen, sich Abwägungs- und Entscheidungsprozessen auszusetzen. Wenn eine Organisation für solche Abwägungs- und Aushandlungsprozesse Verfahren entwickelt, ist viel gewonnen und es kann den Einzelnen entlasten. Das ist auch eine ethische Notwendigkeit (z. B. Verfahren zur Etablierung von Fehlermanagement).

Führungskräfte brauchen aber jene Fähigkeit, welche die Managementwissenschaft Ambiguitätstoleranz nennt.[9] Vereinfacht kann man sagen, dies ist die Fähigkeit, Unterschiedliches in Gleichzeitigkeit kognitiv und emotional auszuhalten, ohne auf Abspaltungen zurückgreifen zu müssen. Dieses Merkmal scheint derzeit für erfolgreiche Führung dringend erforderlich zu sein. Wenn Menschen in komplexen Entscheidungssituationen sind – und Führungskräfte sind dies täglich –, dann besteht diese zentrale Herausforderung. Zugleich wird deutlich, dass es kein Geschwätz ist, wenn man sagt, dass im Führungshandeln die Person auch Arbeitsinstrument ist; man kann sich nicht herausrechnen. Wenn man es zuspitzt, könnte man von der Notwendigkeit der Paradoxiefähigkeit sprechen. Nach meiner Auffassung ist die Figur des Paradoxons eine Möglichkeit, sich diesen Spannungsverhältnissen produktiv anzunähern. Die beschriebene Gleichzeitigkeit des Anderen *ist keine Paradoxie*, aber *sie schafft Paradoxien*! Bei der Paradoxie handelt es sich um Inkompatibles im Sinne eines Gegensatzes, der zugleich verwendet wird. Jeder Teil der Paradoxie hat für sich einen begründeten Sinngehalt.

Die gegensätzlichen Teile beziehen sich auf einen Bezugspunkt, der gleichzeitig unterschiedlich gelesen wird.[10] Mit dieser Denkform lässt sich die Erfahrung beschreiben, die Menschen in kirchlichen Unternehmen aufgrund der Eigenart von Organisationen notwendigerweise machen und manchmal daran verzweifeln: Menschen sind in Organisationen einzigartig und zugleich auswechselbar; sie haben unendlich viele Möglichkeiten in sich und werden sinnvollerweise in Organisationen auf ihre Rolle reduziert. Als Geschöpf Got-

[9] Vgl. *Georg Müller-Christ* / *Lars Arndt* / *Ina Ehnert* (Hg.), Nachhaltigkeit und Widersprüche. Eine Managementperspektive (Nachhaltigkeit und Management 1), Hamburg 2007.

[10] Vgl. *Knut Bleicher*, Paradoxie willkommen, in: *Hans A. Wüthrich* / *Dirk Osmetz* / *Stefan Kaduk*, Musterbrecher. Führung neu leben, Wiesbaden 2006, 39.

tes sind sie unbedingt geliebt, in der Organisation erfahren sie zumeist konditionale Wertschätzung als Erwartungserfüllung; Organisationen küssen eben nicht. Vor Gott gibt es immer einen Neuanfang; in der kirchlichen Organisation kann dieser nur begrenzt sein. Paradoxien, denen Mitarbeiter in kirchlichen Organisationen jeden Tag zwangsläufig ausgesetzt sind und die Führungskräfte bei Entscheidungssituationen in sich als Spannung erleben, bleiben. Einebnen ist gefährlich, wenn auch menschlich verständlich.

Der große Theologe Henri de Lubac schreibt über das Paradox: „Eine Wahrheit verletzt uns, eine andere gleicht sie aus. Sie hebt die erste nicht auf, sondern zeigt den Platz, den sie inne hat. Wir werden nicht sagen können: ‚Es war nichts weiter.' "[11]

Weiterführende Literatur:

Rüdiger Hossiep / Michael Paschen, Bochumer Inventar zur berufsbezogenen Persönlichkeitsbeschreibung, Göttingen ²2003.

Norbert Schuster, Management und Theologie. Führen und Leiten als spirituelle und theologische Kompetenz, Freiburg i. Br. 2008.

Heribert W. Gärtner, Kirche als Organisation – (Leib Christ) aus organisationstheoretischer Sicht, in: Wege zum Menschen 54 (2002), 373–388.

Georg Müller-Christ / Lars Arndt / Ina Ehnert (Hg.), Nachhaltigkeit und Widersprüche. Eine Managementperspektive (Nachhaltigkeit und Management 1), Hamburg 2007.

Erneut Henri de Lubac: Das Paradox … „schert sich nicht um den allgemeinen vernünftigen Anschluss des ‚Gegen' durch das ‚Für'. Und doch ist es nicht wie die gelehrte Dialektik, die gelehrte Umkehrung des ‚Für' ins ‚Gegen'. Es ist ebenso wenig die gegenseitige Bedingtheit des einen durch das andere. Es ist ihre Gleichzeitigkeit. Sogar etwas mehr – sonst wäre es ja bloß ein gemeiner Widerspruch. Es sündigt nicht gegen die Logik, aber es entrinnt ihrer Herrschaft."[12]

Es geht auch um eine geistliche Herausforderung. Wenn man sich mit dem Neuen Testament beschäftigt, ist das Thema Spannungen und Gegensätze nicht wirklich neu. Paradoxien als eine Form des Gegensätzlichen in Gleichzeitigkeit gehören zur Grundstruktur der Heiligen Schrift: Der ewige Gott wurde sichtbarer Mensch (Jesus, der Christus kann als die Gestaltwerdung einer Paradoxie verstanden werden), aus der Zerstörung des Kreuzes erwächst das Heil. Oder auf unsere Führungsfrage angewandt: Wer Erster sein will (es ist offenbar unumstritten, dass es Erste gibt), soll der Diener aller sein (vgl. Mk 9,37). In der Fußwaschung ist der Dienstgestus der Herrschaftsgestus (Joh 13). Paulus kann geradezu als Paradoxiespezialist verstanden werden.[13] Linearität ist offensichtlich nicht die Logik des Neuen Testamentes.

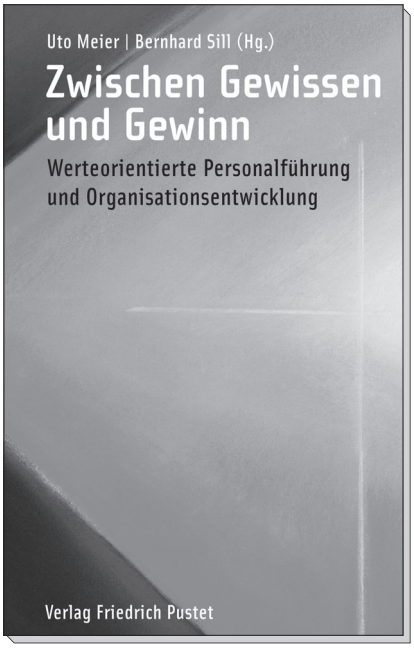
Organisationen produzieren unaufhörlich Spannungen und Paradoxien. Führungskräfte müssen lernen damit produktiv umzugehen. Ihnen hilft dabei, wenn sie keine idealisierte Vorstellung zur Organisation im Kopf haben, sondern diagnostisch verstehen, welche Erwartungen sie hat und

11 *Henri de Lubac*, Glaubensparadoxe, Einsiedeln 1972, 8.
12 Ebd.
13 *Gerhard Hotze*, Paradoxien bei Paulus. Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie, Münster 1997.

wie viel Persönlichkeit sie darin in welcher Ausprägung denn verträgt? Soviel, wie man in ihren internen Operationen vorsieht; dies gilt auch für die eben beschriebene Ambiguitätstoleranz. Es gibt für die Qualitätsmerkmale von Führungskräften keine allgemeingültige Antwort, nur eine organisationsspezifische. Man beobachte vorsichtig, was die Organisationen hierzu an Erwartungen aussprechen und beobachte noch genauer auf welche Dimensionen sie wirklich reagieren.

Der Autor: *Dr. theol. Heribert W. Gärtner, Diplom-Psychologe, ist nach leitenden Tätigkeiten im Bildungsbereich und Verbandsmanagement seit 1994 Professor für Management und Organisationspsychologie an der Katholischen Hochschule Nordrhein Westfalen, seit 2008 Honorarprofessor für Pflegesystemforschung an der Pflegewissenschaftlichen Fakultät Vallendar. Literatur: Mitarbeiterführung als geplante Irritation. Kleines systemisches Essay zur Führung in Sozialunternehmen, in: J. Bauer u.a. (Hg.), Supervision in Bewegung. Aussichten – Ansichten, Leverkusen Opladen 2008; Schwerfälliger Tanker oder flotte Fregatte? Zur Veränderungsfähigkeit von sozialen Organisationen, in: Norbert Schuster, Management und Theologie. Führen und Leiten als spirituelle und theologische Kompetenz, Freiburg i. Br. 2008, 77–88; Wie kommt das Evangelium in die Organistion?, in: Hanswalter Bohlander / Martin Büscher (Hg.), Werte im Unternehmensalltag erkennen und gestalten (DNWE-Schriftenreihe 13), München–Mering 2004, 71–84.*

Zwischen Mensch und Zahl – mit Werten führen



Uto Meier/Bernhard Sill (Hg.)
Zwischen Gewissen und Gewinn
Werteorientierte Personalführung und Organisationsentwicklung

512 Seiten, Hardcover
ISBN 978-3-7917-1983-2
€ (D) 24,90/sFr 44,90

Wer heute davon spricht, Werte für die Gesellschaft zu erbringen, muss sich erklären. Die deutschen Führungskräfte – Wirtschaftsmanager und Regierungsmitglieder ebenso wie Leiter von Institutionen oder auch Schuldirektoren – werden an diesem vexierenden Begriff gemessen und schnell abgeurteilt. Ihnen werden alle Positionen zwischen den Polen „menschenverachtende Effizienzhörigkeit“ und „Kuschelführung“ zugetraut. Auch deshalb ist es im praktischen Führungsalltag immer wieder problematisch, den Spagat zu bewältigen: zwischen Gewissen und Gewinn, Mensch und Zahl, Humanität und Produktivität.
In diesem Band kommen Experten und Führungspersönlichkeiten der verschiedensten Bereiche zu Wort. Die einzelnen Beiträge spannen den Bogen von empirisch erhärteten bis visionären Positionen zu einer werteorientierten Personalführung, die diesen Namen wirklich verdient.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

Helga Kohler-Spiegel

Aus verschiedenen Perspektiven sehen

Coaching für kirchliche Führungspersonen

◆ **Führen, andere und sich selbst gut leiten zu können, ist eine Kunst, die niemand in die Wiege gelegt wird. Hohe fachliche Kompetenz qualifiziert nicht automatisch zur Führungskraft. Die Religionspädagogin Helga Kohler-Spiegel, selbst Psychotherapeutin und (Lehr-)Supervisorin, buchstabiert die Chancen von Coaching für den konkreten Alltag von kirchlichen Führungspersonen. In dieser speziellen Form von Supervision werden nicht nur die Themen verhandelt, die aktuell beschäftigen, sondern auch neue Sicht- und Erfahrungsweisen ermöglicht, welche die Aufgaben und Probleme besser lösen helfen sowie neue Klarheit und Erleichterung schaffen. Coaching, eine Hilfe gegen die „strukturelle Einsamkeit" von Führungspersonen, erprobt somit im begleitenden Tun, „was der Alltag von einer Leitungsperson erfordert – eine hohe Analysekompetenz für die beruflichen Herausforderungen, für kollegiales Arbeiten und für die persönliche Psychohygiene". (Redaktion)**

1. Szenen zum Einstieg

Eine erfahrene Pastoralassistentin wird angefragt, nach vielen Jahren Arbeit in der Pfarrei eine Leitungsstelle auf Diözesanebene zu übernehmen. Voll Freude sagt Frau N. zu; der Wechsel in die Leitung und das Management fordern sie heraus. Erst allmählich spürt sie die Veränderung in den Kontakten und in ihrer Rolle. Die Spannung zwischen kirchlichen Vorgaben und Erwartungen der Praxis belasten sie. Ihr eigener Anspruch, es allen „recht" machen zu wollen, gelingt nicht; Entscheidungen zu treffen fällt ihr schwer.

Ein Priester, seit langem als Pfarrer tätig, wird zum Dechant gewählt. Bekannt für seine Visionen, für sein kreatives Denken, hat er viele Ideen für die Zukunft seines Dekanats. Allmählich merkt er, wie er mit seinen Vorschlägen auf Granit stößt, wie seine Priesterkollegen wenig Interesse an Veränderung haben, wie er immer resignierter wird …

Ein Teamleiter in der kirchlichen Verbandsarbeit kommt zum Einzelcoaching. Er sei in seiner Arbeit unzufrieden, Ideen und Antriebskraft habe er verloren. Schnell wird im Erzählen deutlich, wie vielfältig und ambivalent die Erwartungen seiner Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sind. Im Team werden Unterschiede im Arbeitsstil und in der Spiritualität sichtbar; der Wunsch nach Leitung ist verknüpft mit der langen Tradition ohne klare Leitung im Team. Er reagiert auf diese Situation mit strikter und formal genauer Führung des Teams, was aber der Kultur dieses Team widerspricht und zu verstärktem Widerstand seitens der Mitarbeiterinnen und

Mitarbeiter führt. Sein „Scheitern" macht ihn einsam.

An solchen und zahlreichen weiteren Beispielen lässt sich zeigen, wie Supervision oder Coaching für eine kirchliche Führungskraft sinnvoll, hilfreich sein kann.

2. Zum Begriff und Verständnis von Supervision und Coaching

Supervision ist eine professionelle Beratungsmethode für alle Herausforderungen im beruflichen Kontext. Ziel der Supervision ist die Verbesserung der Arbeitssituation, der Arbeitsatmosphäre, der Arbeitsorganisation und der aufgabenspezifischen Kompetenzen. In einem lösungsorientierten Ansatz ist der Supervisionsprozess darauf angelegt, vorhandene Problemstellungen konstruktiv zu bewältigen, Konfliktlösungsszenarien zu entwickeln, die Qualität der Zusammenarbeit zu verbessern und Veränderungsprozesse aktiv zu steuern. Supervision hilft bei der Selbsteinschätzung der eigenen Person und Rolle, beim Verstehen der Dynamik in Gruppen und in der Organisation, im System. Sie ermöglicht einen neuen Blick und eine neue Perspektive, um das berufliche Handeln zielgerichteter und zufriedener zu gestalten.

Coaching ist eine spezielle Form von Supervision, die sich primär an Einzelpersonen mit Führungsaufgaben oder Projektverantwortung wendet, an Menschen, die „strukturelle Einsamkeit" kennen. Coaching bietet Beratung in Führungs- und Managementaufgaben, Impulse zur Gestaltung der Führungsrolle, Unterstützung in der Zusammenarbeit, bei Veränderungsprozessen und in Krisensituationen sowie Hilfestellung bei der persönlichen Karriereplanung. Coaching erhöht die Problemlösungs- und Konfliktfähigkeit und schafft Raum zum bewussten Umgang mit den eigenen Ressourcen.[1]

Supervision und Coaching bieten also die Chance, berufsbezogen die „Realität" anders „sehen" zu lernen und mit der „Realität" anders „umgehen" zu lernen. Supervision und Coaching beinhalten die Möglichkeit, mit Hilfe einer außen stehenden professionellen Person allein oder mit anderen zusammen sich selbst, das eigene Handeln, die Beziehungen, die Position in Institution und System, die Gefühle, die Hoffnungen und Ängste wie im Spiegel anzusehen und neue Möglichkeiten im Umgang damit zu entwickeln.

Dabei hilft ein differenzierender Blick auf die einzelne Person (individuelle Ebene), auf die Dynamik zwischen Menschen, also das Team (interaktionale Ebene) und auf das System (systemische Ebene). Sowohl beim Verstehen von Schwierigkeiten als auch bei der Suche nach Handlungs-

[1] Vgl. zu beiden Begriffen Supervision und Coaching exemplarisch die Homepages der Berufsverbände: www.oevs.or.at – Österreichische Vereinigung für Supervision ÖVS, www.bso.ch – Berufsverband für Supervision, Organisationsberatung und Coaching BSO in der Schweiz. Vgl. exemplarische Literatur: *Hilarion Petzold*, Integrative Supervision, Meta-Consulting, Organisationsentwicklung. Ein Handbuch für Modelle und Methoden reflexiver Praxis, Wiesbaden [2]2007; *Albrecht Boeckh*, Methodenintegrative Supervision. Ein Leitfaden für Ausbildung und Praxis (Leben lernen 210), Stuttgart 2008; *Stefan Kühl*, Coaching und Supervision. Zur personenorientierten Beratung in Organisationen, Wiesbaden 2008; *Astrid Schreyögg*, Coaching für die neu ernannte Führungskraft (Coaching und Supervision), Wiesbaden 2008; *Björn Migge*, Handbuch Coaching und Beratung. Wirkungsvolle Modelle, kommentierte Falldarstellungen, zahlreiche Übungen (Beltz Weiterbildung und Qualifikation), Weinheim [2]2007; *Sonja Radatz*, Einführung in das systemische Coaching (Compact), Heidelberg 2006.

alternativen und Lösungen ermöglicht diese Differenzierung, dass z.B. systembedingte Grenzen nicht personalisiert werden, dass notwendige Entwicklungen auf Teamebene nicht zum Problem einer Einzelperson gemacht werden, dass der Spielraum sowie die Grenzen für die Führungsperson deutlicher werden. Im kirchlichen Bereich kommt zu diesen drei Ebenen eine ethisch-normative Ebene hinzu. Was als richtig und was als falsch angesehen wird, wird von der Gruppe, in diesem Fall von der Kirche, getragen und festgesetzt.

3. Wie wird in der Supervision und im Coaching gearbeitet?

Supervision und Coaching[2] brauchen Spielregeln wie z. B. die Schweigepflicht, sie brauchen Vertrauen und Verbindlichkeit. Die Professionalität des Coachs ist unverzichtbar. Neben der Arbeit an Schwierigkeiten ist die Orientierung an den Ressourcen der Führungsperson bedeutsam.

Auch für Supervisions- und Coachingprozesse gibt es Schritte, einen idealtypischen Ablauf zur Orientierung:

– *Initialphase:* Ankommen, wahrnehmen, was mich beschäftigt, was zurzeit mein Thema ist oder meine Themen sind, erste Assoziationen, erstes Vorstrukturieren;

– *Aktionsphase:* eine dem Thema adäquate Rekonstruktionsform finden, wie das Thema in seiner Komplexität kognitiv und emotional sichtbar machen, Handlungsalternativen experimentieren und erproben;

– *Integrationsphase:* Aus den verschiedenen Möglichkeiten die eigenen Möglichkeiten ausloten und konkretisieren.

Bei manchen Themen, vor allem wenn es um Veränderungsprozesse geht, ist die *Neuorientierungsphase* wichtig, in der allmählich Bilder für die nähere Zukunft zu entwickeln sind.[3]

Die methodischen Ansätze sind vielfältig; sie sollen helfen, das jeweilige Thema mit seinen Verknüpfungen sichtbar und erlebbar zu machen. Gespräch steht im Vordergrund; auch Strukturierungen durch Grafiken und Visualisierungstechniken, Aufbau von Szenen mithilfe kleiner Figuren oder anderer Symbolisierungen sowie Aufstellungen sind möglich.

Neben der Arbeit an den konkreten Themen erlauben Supervision und Coaching gerade im Einzelsetting einen Blick auf die Person selbst. In der Verlangsamung von Prozessen, die im Alltag oft sehr schnell ablaufen, bleibt Zeit zu empfinden, zu fühlen und zu verstehen, was in diesen Prozessen abgelaufen ist. Es besteht Zeit zu spüren, was kränkt und was Freude macht, wo die Hoffnung begraben liegt, aber auch die Angst. Die Supervisorin, der Coach bleibt anwesend als Garant, dass nicht zu schnell Ablenkung, Beschleunigung oder Flucht geschieht, wo Gefühle stärker werden, wo Unsicherheit und Bedrohliches lauert. Sie/er wirkt als „emotionaler Speicher", das heißt: Nicht jede Stimmung, jede Wahrnehmung kann oder muss sofort ausgefaltet und thematisiert werden, sondern es soll vorerst sichtbar werden, was reif ist. Noch nicht formulierbare Stimmungen

[2] Ich werde im Folgenden meist von Coaching sprechen, da die Beratung und Begleitung von Führungskräften im Vordergrund steht. An anderen Stellen sollen die beiden Begriffe Supervision und Coaching die inhaltliche Nähe der Ansätze verdeutlichen.

[3] Vgl. *Astrid Schreyögg*, Supervision – ein integriertes Modell. Lehrbuch zu Theorie und Praxis, Paderborn 1991, 444–455.498–501.

werden vom Coach, von der Supervisorin aufgenommen und gespeichert. Dieser Aspekt wird in den verschiedenen Konzepten von Coaching unterschiedlich beachtet, ist m. E. aber von zentraler Bedeutung: Es begleitet mich jemand, der Stimmungen erfassen kann, vor Empfindungen nicht erschrickt, Ängste und Unsicherheiten nicht bewertet, Verstrickungen und Handlungsmuster erkennt.

Eine Ordensfrau in leitender Position, sehr engagiert und bei den Menschen akzeptiert, verspürt stark, dass ihr die Luft ausgeht, empfindet, sich wie in einem tiefem Loch zu befinden … Sie passt sich an, formuliert genau, bemüht sich sehr – und beim Zuhören im Coaching merke ich meine Anspannung, in mir tauchen aggressive, auch zynische Gedanken auf. Meine innersten Empfindungen prüfend, stelle ich diese der Ordensfrau zur Verfügung: „Wenn ich das so höre, spüre ich auch Ärger, so etwas wie Zorn, ‚heiliger Zorn' fällt mir ein." Noch bevor ich weiterrede, bricht es aus ihr heraus. Ihre Augen blitzen, sie erzählt von ihrer Enttäuschung und ihrem Zorn – dabei wirkt sie vital und lebendig. Sie beginnt, in den Arbeitsbeziehungen Kränkendes, Ärger und Freude deutlicher anzusprechen, unterschwellig Spürbares wird benennbar, sie wird klarer, für ihre Kolleginnen und Kollegen fassbarer, sie wird freier und fröhlicher.

Ein solcher Zugang zur Supervision, zum Coaching unterstützt die Fähigkeit zur Introspektion, die Einsicht ins Innere der eigenen Person, ermöglicht eine neue Sicht- und Erfahrungsweise, ermöglicht neue Klarheit und Erleichterung. Mich selbst wahrnehmen, meine Empfindungen spüren erlaubt, diese auch zu benennen. Indem Inneres ausgesprochen wird, wird es sichtbar und bearbeitbar, es kann bedacht, verändert und manchmal losgelassen werden. Auch körperliche Symptome brauchen oft die Bereitschaft, ihre Sprache zu hören. Neben dem körperlichen Befund wird auch die symbolische Sprache hörbar. In der Burnout-Prophylaxe ist dies ein wichtiger Zugang.

4. Führen und Leiten im kirchlichen Bereich

In den vergangenen Jahren sind Fragen von Management und Führung in kirchlichem Kontext umfangreicher thematisiert worden.[4] Lehrgänge zu Führen und Leiten in der Kirche werden in verschiedenen Regionen angeboten.[5] Unterschiedliche Konzeptionen sollen kirchlichen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen ermöglichen, ihre Führungsaufgabe in der Kirche professioneller auszuüben. Dabei werden häufig „Führung" und „Leitung" synonym verwendet. Je nach Kontext ist der eine oder der andere Begriff vorrangig. Führungspersonen müssen klären, welche Aufgaben sie haben, also *was* sie zu tun haben und wie sie diese Aufgaben wahrnehmen, *wie* sie es also tun wollen.

[4] Vgl. exemplarisch: *Eva Renate Schmidt* / *Hans Georg Berg*, Beraten mit Kontakt. Handbuch für Gemeinde- und Organisationsberatung, Offenbach/M. 1995; *Johannes Panhofer* / *Matthias Scharer* / *Roman Siebenrock* (Hg.), Erlöstes Leiten. Eine kommunikativ-theologische Intervention (Kommunikative Theologie 8), Ostfildern [2]2007; *Bernd Halfar* / *Andrea Borger*, Kirchenmanagement, Baden-Baden 2007.

[5] Exemplarisch sei genannt: *Manfred Belok*, Der Fresinger Kurs „Führen und Leiten in der Kirche", in: *Pius Bischofberger* / *Manfred Belok* (Hg.), Kirche als pastorales Unternehmen. Anstöße für die kirchliche Praxis (Forum Pastoral 4), Zürich 2008, 105–111.

Relevante Führungsaufgaben beginnen mit realistischem Wahrnehmen von Stimmungen in der eigenen Abteilung, im Team, im Verantwortungsbereich, im Aufnehmen von Informationen über die Situation und die Trends. Führungskräfte entwickeln gemeinsam mit anderen Visionen und umsetzbare Ziele; sie bauen Arbeitsstrukturen auf, prägen Aufgaben und Prozesse, gestalten Veränderung. Sie sorgen für Ressourcen, schaffen förderliche Rahmenbedingungen, lösen Konflikte, ermöglichen Rückmeldung und stellen permanentes Lernen sicher. Führungspersonen sind gefordert, neben den fachlichen auch soziale, kommunikative und personale Kompetenzen zu entwickeln. Als Kernfunktionen werden immer wieder genannt: Planen, steuern, entscheiden, durchführen und durchsetzen, kontrollieren, motivieren, kommunizieren, delegieren, eine Perspektive aufzeigen, Visionen im Sinne von Zukunftsbildern für den eigenen Bereich – zusammen mit anderen – entwickeln, Orientierung geben in den konkreten Aufgaben, den Funktionen und Rollen, im Verhalten, Auseinandersetzung ermöglichen über zentrale Werte, Klarheit im Führungsstil … – Je nach Konzept sind unterschiedliche Aspekte im Vordergrund. Inhaltsorientierte Aufgaben, Personalführung und Teamentwicklung stehen im Zentrum.

Im kirchlich-pastoralen Bereich kommen besondere Anforderungen hinzu. Es gilt die „Kultur" von Kirche zu verstehen. Die Kultur eines Unternehmens prägt alle Bereiche des Betriebs, gibt Orientierung auf der Verhaltens- und der Wertebene. Sie hilft, diese nach innen zu verstehen und nach außen kenntlich zu machen. Jede Organisation bildet ihre spezifische Kultur aus. Edgar H. Schein beschreibt drei Ebenen einer Organisationskultur:

– An der Oberfläche finden sich Verhaltensweisen, Kommunikation, Auftritt und Logo, aber auch das Leitbild, die Rituale und Mythen der Organisation

– Ebene 2 beschreibt das Gefühl, wie es sein sollte im Betrieb, also jene Werte, Normen und Einstellungen, die das Verhalten im Betrieb beschreiben, z. B. „Ehrlichkeit"; „Technik-Verliebtheit", „unkompliziert", „engagiert" …

– Die Basis – Ebene 3 – bilden Grundannahmen, die nicht hinterfragt und diskutiert werden. Diese sind so selbstverständlich, dass sie nicht bewusst reflektiert werden. So tut man bei uns, so ist man bei uns …[6]

Es ist nicht einfach, kirchliche Kultur zu beschreiben, so vielfältig zeigen sich die einzelnen Kirchen in ihren verschiedenen Ausprägungen, so unterschiedlich sind Verhaltensvorgaben, Kommunikation, Umgang miteinander, Konfliktlösungen. Verwirrend werden unklare Bewertungskriterien für geleistete Arbeit, widersprüchliche Erwartungen an Führung sowie Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, diffuse Bilder bei Systempartnern erlebt. Kirchliche Kultur muss differenziert für die jeweiligen Bereiche beschrieben werden, die eigene Diözese, die eigene Abteilung … Auf der Ebene der Werte und Grundannahmen kann es Übereinstimmungen geben, jedoch sind diese nicht unbefragt: Während kirchliche Kultur häufig als konfliktverdeckend er-

[7] Vgl. *Edgar H. Schein*, Organisationskultur. The Ed Schein Corporate Culture Survival Guide. Einleitung von Warren Bennis. Aus dem Englischen von Irmgard Hölscher (EHP-Organisation 1), Bergisch Gladbach 2003.

lebt wird, Konflikte oft schleichend wahrgenommen und in nur geringer direkter Kommunikation bearbeitet werden, kann dies nicht für alle kirchlichen Teams gesagt werden. Ein hoher normativer Anspruch an die Lebensgestaltung der Mitarbeitenden muss nicht für alle Gruppen gelten. Während manchmal an Systemträger besondere Erwartungen gerichtet werden, können hinwieder genau diese in der Kritik geschont werden.

Es können Diskussionen um die normativen Vorgaben entstehen. Diese können auch tabuisiert werden, obwohl normierende Institutionen nicht nur Aufgaben und Rollen sowie Verhaltensweisen im Unternehmen regeln, sondern auch normative Ansprüche an die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter stellen wie auch Vorgaben zu den erwarteten Werthaltungen machen. Im normativen System kommt zur fachlichen, sozialen und personalen Kompetenz auch die Bewertung der ideologischen Position. Die jeweilige Identifikation mit den Werthaltungen und Normen der Institution beeinflusst den Platz in derselben, manchmal kann sie den Platz im System entscheidend prägen. Besonders Weihestatus, Lebensform und sexuelle Orientierung sind solche Aspekte, aber auch Fragen des persönlichen Glaubens und der rituellen Praxis.

Für Coaching von Führungskräften ist die Auseinandersetzung mit der Kultur des eigenen Unternehmens zentral. Im kirchlichen Bereich ist sie besonders wichtig, weil die Kultur – wie beschrieben – teilweise diffus und widersprüchlich ist. Kulturprägende Personen können an verschiedenen Stellen im System in Erscheinung treten und prägend wirken. Deshalb ist Feldkompetenz für den Coach wichtig, insbesondere die Merkmale kirchlicher Kultur zu kennen, ohne direkter Teil davon zu sein. Führungskräfte brauchen neben dem Erkennen der Spielregeln, der Werte und Normen der Kultur auch Werkzeuge, um im eigenen Bereich diese Kultur mit zu prägen und zu gestalten.

Führungskräfte sind Teil eines größeren Ganzen. Auch sie haben neben den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern Kolleginnen und Kollegen auf gleicher Ebene. Sie haben Vorgesetzte, deren Vorgaben oder Erwartungen sie zu erfüllen haben. Ein unklarer Führungsstil führt zu Verwirrung. Verlässlichkeit und Klarheit sind daher zentrale Anforderungen an Führungskräfte. Bestimmtheit in den Aufgaben und der eigenen Rolle, Klarheit über den Führungsstil und über die Erwartungen an die eigene Leitung bedürfen der kognitiven und emotionalen Reflexion. Die Beschäftigung mit eigenen Leitungs-Erfahrungen macht deutlich, dass die erlebten und gefühlten Bilder oft stärker wirken als Ausbildungen und Kurse. Auf der symbolischen Ebene werden oft elterliche Bilder reaktiviert. Zum Elternbild in der Leitung kommen Geschwister-Erfahrungen im Umgang miteinander und mit der Führungsperson. Themen wie Gerechtigkeit, Gleichbehandlung, aber auch der Kampf um Plätze, um Privilegien und die Sorge vor Benachteiligung können auf der Basis von Geschwistererfahrungen abgerufen und reinszeniert werden.

Zum System Kirche gehört, dass es hierarchisch aufgebaut ist und auf systemischer Ebene auch so funktioniert. Zugehörigkeit und Aufgaben werden aufgrund des Weihesakraments (ordo) definiert. Unterschieden von der Weihehierarchie (Diakon, Priester, Bischof) werden weitere Ämter und Titel von der Kirche verliehen. Diese bezeichnen Funktionen, die auch Laien offen stehen. Die hierarchische Struktur prägt die Entscheidungs-

abläufe und die Führungsaufgaben auf den verschiedenen Ebenen. Eine genaue Differenzierung zwischen kommunikativen und hierarchischen Prozessen ist hilfreich, um eigene Energie zu bündeln, um zu entscheiden, wo Engagement in Auseinandersetzungen sinnvoll zu investieren ist, weil auf kommunikativer Ebene eine Auseinandersetzung möglich ist, und wo Entscheidungen hierarchisch fallen. Für Frauen ist die Ambivalenz manchmal doppelt spürbar, auch wenn gegenwärtig die geschlechterdifferenzierte Wahrnehmung in der Kirche geringer wurde. Es bleibt ein zentrales Thema auf allen Führungsebenen – für beide Geschlechter –, den eigenen Platz innerhalb kirchlicher Strukturen zu finden.

Herr J., Laie in der Bistumsleitung, strukturell dem Bischof unterstellt, setzt in Absprache mit ihm pastorale Maßnahmen in der Sakramentenvorbereitung, welche die Pfarrer und ihre Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in den Pfarreien umsetzen sollten. Die Priester sind zwar inhaltlich mit den Entwicklungen im Pastoralamt verknüpft, dienstlich aber dem Bischof unterstellt, der seine Beziehung zu den Priestern nicht durch Aufträge belasten will. Es ist nicht einfach für Herrn J., in dieser Ordnung strukturelle und kommunikative Verbündete für die Maßnahmen zu finden, eine gemeinsame Linie zu entwickeln unter Berücksichtigung der realen Autonomie der jeweiligen Pfarrer …

Mit der Führungsaufgabe betraut zu sein, bedeutet im kirchlichen Rahmen oft nicht, auch die Personalhoheit zu haben. Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter gestalten ihre Aufgaben unabhängig von der jeweiligen Führungskraft. Die gemeinsame Ausrichtung in Aufgaben und Arbeitsstil geschieht primär über Motivation und gemeinsame Diskussionsprozesse. Wenn diese nicht gelingen, kann es zu Vereinzelungen in der Arbeit kommen; die betroffenen Personen arbeiten in ihrem jeweils eigenen Stil, eine gemeinsame Ausrichtung auf Teamebene wird nicht erkennbar. Gerade hier sind Führungskräfte im kirchlich-pastoralen Bereich sehr gefordert. Externes Coaching kann helfen, die Wahrnehmung zu schärfen und die realen Möglichkeiten von Idealisierungen und möglichen Frustrationen zu befreien.

Engagiert und ideenreich übernimmt Frau N. ein Team von sechs Mitarbeitenden im Jugendbereich. Einer davon ist ein lang gedienter Kollege. Jede neue Idee wird kommentiert mit Sätzen wie: Das haben wir schon probiert, das funktioniert sowieso nicht, nicht schon wieder … Die anderen im Team beginnen sich auch zurückzuziehen. Es dauert, bis es gelingt, die konstruktiven Kräfte zu stärken, der resignativen Stimme des Kollegen nicht die Macht zu gewähren, die Atmosphäre zu prägen …

Wer Leitung übernimmt, kommt mit der Einsamkeit dieser Führungsposition in Berührung. Die Anzahl jener Menschen, mit denen eine Leitungsperson sich offen und vertraulich besprechen kann, wird geringer: der/die nächste Vorgesetzte, Kolleginnen und Kollegen auf gleicher Ebene (sofern vorhanden), je nach Lebensform eine Partnerin/ein Partner, ein guter Freund, eine nahe Freundin. Es ist gar nicht einfach, zwischen Schweigepflicht, Loyalität und eigenen Ansprüchen nicht zu verstummen. Die Gefahr, in der Leitungsrolle zu funktionieren, Erwartungen und Anforderungen alleine zu tragen und keinen Ort zu haben, an dem eine angstfreie und offene Auseinandersetzung über die Leitungsaufgabe und das eigene Erleben eben dieser möglich ist, ist groß. Das Verstummen aufgrund der Einsamkeit in

der Leitung kann im kirchlichen Bereich durch eine zölibatäre Lebensform verstärkt werden, geht aber darüber hinaus: Es ist Aufgabe im Coaching, diesem Verstummen entgegenzuwirken, Sprache zu finden für das, was Freude macht und was verletzt, was enttäuscht und wo Begegnung geschieht … Übernommene Aufgaben mit „Berufung" zu verbinden, Verantwortung als „Gerufenwerden" zu erleben, kann Stärke und Gefährdung zugleich sein. Die darin sichtbar werdende Deutung kann Ausdauer und Konstanz erhöhen, kann aber auch ein Ertragen von und Aushalten in mühsamen oder unklaren Aufgaben sowie in schwierigen Strukturen rechtfertigen und verlängern.

Dies wahrzunehmen, dies anzusprechen, kann enttäuschend, kann schmerzvoll sein. Zugleich gehört Genanntes zu den zentralen Maßnahmen einer Burnout-Prophylaxe. Ein realistischer Blick auf die Möglichkeiten und Grenzen des eigenen Gestaltungsraumes, das Entidealisieren und ein nüchternes Hinsehen auf die realen Bedingungen, ist die Voraussetzung für konkretes Gestalten in der eigenen Rolle.

Weiterführende Literatur:
Ein Grundlagenbuch: *Eva Renate Schmidt / Hans Georg Berg*, Beraten mit Kontakt. Handbuch für Gemeinde- und Organisationsberatung, Offenbach/M. 1995.
Mit theologischer Reflexion: *Johannes Panhofer / Matthias Scharer / Roman Siebenrock* (Hg.), Erlöstes Leiten. Eine kommunikativ-theologische Intervention (Kommunikative Theologie 8), Ostfildern ²2007.
Entwicklungen aus Schweizer Perspektive: *Pius Bischofberger / Manfred Belok* (Hg.), Kirche als pastorales Unternehmen. Anstöße für die kirchliche Praxis (Forum Pastoral 4), Zürich 2008.

5. Coaching – eine professionelle Unterstützung für Führungspersonen

Beratung und Begleitung haben eine lange Tradition in der Kirche. Spirituelle Begleiterinnen und Begleiter sowie „Beichtväter" waren es, die Leitungspersonen in kirchlichen Funktionen geführt und „gecoacht" haben. Im heutigen Verständnis beinhaltet professionelles Coaching die Position einer außenstehenden Person, die in Kenntnis kirchlicher Kultur, ihrer Normen und Spielregeln, ohne direkte Abhängigkeit zum jeweiligen Bereich unbeschwert Fragen stellt und hilft, einen neuen Blick auf „vertraute" Situationen zu werfen oder unter Vorwegnahme von Situationen Alternativen zu den vertrauten Handlungsmustern zu entwickeln.

Coaching bietet einen Platz für die vielfältigen Themen im Blick auf die eigene Person mit ihren Stärken und ihren Versperrungen, im Blick auf die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiten, auf die Kolleginnen und Kollegen sowie die Vorgesetzten, auf ihre Möglichkeiten und ihre Verletzungen. Coaching bietet einen „Schonraum", in dem der/die Coach keine anderen Interessen hat als die Führungsperson zu begleiten, Handlungsalternativen zu entwickeln, in schwierigen Situationen nach Lösungen zu suchen, Stärken zu nutzen und den Platz im System mit Freude und Zufriedenheit auszufüllen. Coaching meint einen Platz zu haben, an dem es keine unerlaubten Fragen, keine unerlaubten Gedanken gibt, an dem erprobt werden kann, was im Alltag hilfreich und förderlich ist für die Leitungsperson und ihre Aufgabe. Coaching ist ein Instrument für Führungskräfte, um im Angesicht struktureller Einsamkeit die eigenen Fähigkeiten weiterzuentwickeln und die Führungsaufgabe professionell zu

gestalten und dabei „gesund“ zu bleiben. Zugleich gilt: Coaching (und Supervision) ist kein Ersatz für ein paar gute Freunde, für ein paar vertraute Menschen an der eigenen Seite.

Supervision und Coaching sind begleitet von einer Vision: Es soll möglich sein, unsere Wahrnehmung zu schulen, damit wir genauer erfassen, was in der eigenen Person und bei anderen Menschen geschieht, es soll möglich sein, die eigene Sichtweise auch zu verlassen, uns in einen anderen Menschen einfühlen zu können, um immer wieder den Blickwinkel zu wechseln und mehrperspektivisch wahrzunehmen. Menschen sind fähig, einander zu begegnen – auch im Arbeitskontext –, sie sind fähig, Konflikte ohne Verlierer zu lösen, es ist ihnen möglich menschlicher miteinander umzugehen. In der Supervision, im Coaching wird dies nicht gelehrt, sondern im begleiteten Tun erprobt, was der Alltag von einer Leitungsperson erfordert – eine hohe Analysekompetenz für die beruflichen Herausforderungen, für kollegiales Arbeiten und für die persönliche Psychohygiene.

6. Ein Impuls zum Schluss

Für Ihre persönliche Psychohygiene – zum Abschluss eine konkrete Anregung: Füllen Sie am Morgen eine Handvoll Bohnen oder Murmeln in die linke Tasche Ihrer Jacke, Ihres Sakkos. Immer wenn Sie im Verlauf dieses Tages etwas Schönes, Erfreuliches erleben, dann nehmen Sie eine Bohne, eine Murmel aus der linken Tasche und stecken diese in die rechte Jackentasche. Am Abend, vor dem Nachhausegehen können Sie den Tag bilanzieren: Nehmen Sie alle Bohnen oder Murmeln aus der rechten Jackentasche und erinnern Sie sich: da war am Morgen in der Bahn das Lächeln des Kindes, da war im Bus ein freundlicher Schüler, da war eines meiner Lieblingslieder im Radio, ein Mail mit einem Danke … Vielleicht merken Sie, dass es im Verlauf des Tages neben Anstrengendem auch manch unerwartet Positives und Erfreuliches gibt, dass Sie am Ende des Tages eine Handvoll Bohnen oder Murmeln in Ihrer rechten Westentasche haben.

Die Autorin: *Dr. Helga Kohler-Spiegel, geb. 1962, Studium der Theologie und Religionspädagogik, Professorin an der Pädagogischen Hochschule Vorarlberg, Psychoanalytikerin, Psychotherapeutin und (Lehr-)Supervisorin in eigener Praxis in Feldkirch, Schriftleiterin der „Katechetische Blätter“. Publikationen: Erfahrungen des Heiligen. Religion lernen und lehren, München 2008; zusammen mit Albert Biesinger (Hg.): Gibt's Gott? Die großen Themen der Religion. Kinder fragen – Forscherinnen und Forscher antworten, München* ^{3}*2008; Mitherausgeberin der Internet-Zeitschrift „Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik“, der Reihe „Praktische Theologie heute“ sowie des „Jahrbuches Religionspädagogik“.*

Helmut Eder

Gemeindeleitungsmodelle mit Beteiligung Ehrenamtlicher in der Diözese Linz

Erste Erfahrungen und pastoraltheologische Anmerkungen

◆ **Die Diözese Linz spricht sich auf dem Hintergrund eines umfassenden Struktur- und Leitbildprozesses dafür aus, Gemeinden als kleinere und eigenständige Seelsorgeeinheiten zu erhalten sowie von Pfarrzusammenlegungen abzusehen. Die Entwicklung von Gemeindeleitungsmodellen mit Beteiligung Ehrenamtlicher, verbunden mit der Stärkung des Pfarrgemeinderats, stellt dabei *ein* Modell dar, wie bestehendes Gemeindeleben auch auf Zukunft erhalten und/oder neu zum Aufleben gebracht wird. Das Institut für Pastoraltheologie und Gesellschaftslehre an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz hat in Kooperation mit der Abteilung Pfarrgemeinde und Spiritualität im Pastoralamt der Diözese Linz eine Erhebung durchgeführt, die erste Erfahrungen von acht Gemeinden mit dieser veränderten Form von Gemeindeleitung reflektiert. Einer der Autoren, Univ.-Ass. Mag. Helmut Eder analysiert die Ergebnisse und möchte sie als Ermutigung weitergeben. (Redaktion)**

Im Herbst 2007 fand die Tagung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e.V. mit dem Thema „Plurale Wirklichkeit Gemeinde“[1] in Schwerte (D) statt. Im Rahmen dieser Zusammenkunft wurden in einem Workshop die neuen *gemeindlichen Leitungsmodelle mit Beteiligung Ehrenamtlicher in der Diözese Linz* vorgestellt und diskutiert. Die Reaktionen von renommierten PastoraltheologInnen sowie PraktikerInnen waren sehr positiv und konstruktiv, da die präsentierten Modelle sowohl den praktischen wie auch pastoraltheologischen Fragen und Anfragen standhielten. Was macht diese Modelle aus, dass sie sich in der Praxis offensichtlich bewähren und im kritischen Diskurs von PastoraltheologInnen bestehen?

Ebenfalls im Herbst 2007 wurde in der Diözese Linz mit einer Evaluierung begonnen, welche die Erfahrungen der ehrenamtlich Tätigen mit den angesprochenen Modellen heben und dokumentieren soll. Zurzeit ist diese Studie noch in Arbeit. Ergebnisse sollen im Frühjahr 2009 einer breiteren Öffentlichkeit in Form einer Präsentation samt Publikation zugänglich gemacht werden.[2] Die Studie ist eine Ko-

[1] Vgl. http://www.pastoraltheologie.de/veranstaltungen/documents/2007_Kongressprogramm.pdf bzw. die Dokumentation dieser Tagung in: PThI 28 (2008).

[2] Noch knapp vor Veröffentlichung vorliegenden Beitrags wurde einer Publikation der Studienergebnisse in Buchform zugestimmt.

operation zwischen der Abteilung Pfarrgemeinde und Spiritualität der Diözese Linz und dem Institut für Pastoraltheologie und Gesellschaftslehre der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz.[3]

1. Qualitative Interviews und quantitative Erhebung

In der Diözese Linz sind zurzeit über 26 Pfarrgemeinden in die Hände von ehrenamtlichen Seelsorgeteams und Pfarrgemeinderäten mit erweiterter Leitungsfunktion gelegt. Das Forschungsteam[4] kam zur Entscheidung, anhand von acht ausgewählten Modellen mit den jeweiligen Leitungsteams Gruppeninterviews zu führen, diese auszuwerten und pastoraltheologisch wie praktisch zu interpretieren. Bei den qualitativen Interviews stand die Frage im Zentrum, was sowohl die mit Leitungsaufgaben bedachten Teams als auch die Pfarrgemeinderäte mit erweiterter Leitungsfunktion brauchen, damit die gewählten Formen der Leitung für alle Beteiligten förderlich und letztlich auch zukunftsträchtig sein können.[5] Die quantitative Erhebung hat nach den qualitativen Interviews stattgefunden. Ziel dieser Erhebung war es, zu erfahren, wie von Gemeindemitgliedern die neuen Leitungsmodelle wahrgenommen und welche Veränderungen dadurch spürbar werden.[6]

Mithilfe der fertigen Studie sollen Anregungen und Impulse gefunden werden, wie die angesprochenen Formen der Leitung durch ehrenamtliche Männer und Frauen realisierbar sind, worin deren Selbstverständnis für dieses Engagement und diese Verantwortung besteht und wie Seelsorge vor Ort auch künftig trotz knapperer finanzieller und personeller Ausstattung in einem umfassenden Sinn gewährleistet werden kann.[7]

Der Fokus in vorliegendem Beitrag wird speziell auf die Frage der Leitung durch das Seelsorgeteam bzw. den Pfarrgemeinderat mit erweiterter Leitungsfunktion gerichtet. Auszüge der vorläufigen Zwischenergebnisse der Studie kommen zur Sprache.

2. Teamleitung

Umgangssprachlich erscheinen die Begriffe *Team* und *Kooperation* selbstverständlich. Sie spielen im pastoralen Kontext bei Leitliniendiskussionen oder Pastoralkon-

3 Vgl. die Hinführung und das Projektdesign dieser Studie in: *Monika Udeani*, Sehen, wie Pfarrgemeinden leben – Eine qualitative und quantitative Studie zu den neuen Leitungsmodellen mit Beteiligung Ehrenamtlicher in der Diözese Linz, 1–3 (unveröffentlichtes Manuskript).

4 Bestehend aus Dr.in Monika Udeani, MMag.a Maria Odereder und Mag. Helmut Eder, die mit Auftrag von Institutsvorstand Univ.-Prof. Dr. Peter Hofer handeln. Informelle und personelle Unterstützung sowie Begleitung dieser Studie gibt es von Gabriela Broksch und Mag.a Monika Heilmann, die der Abteilung Pfarrgemeinde und Spiritualität im Pastoralamt der Diözese Linz vorsteht.

5 *Monika Udeani*, Sehen, wie Pfarrgemeinden leben (s. Anm. 3), 2f.

6 Vgl. hierzu *Maria Obereder*, Ergebnisse der schriftlichen Befragung von Gemeindemitgliedern im Rahmen der Studie „Pfarrgemeindliche Leitungsmodelle mit Beteiligung Ehrenamtlicher", 1–12 (unveröffentlichtes Manuskript).

7 Da die Studie noch nicht veröffentlicht ist, kann bis auf eine Ausnahme auf direktem Weg noch nicht auf die erhobenen Daten zugegriffen werden. Es wurden jeweils vier Interviews von Helmut Eder durchgeführt (IE1 – IE4) und vier von Monika Udeani (IU1 – IU4). Wenn ein direkter Verweis auf ein Interview geschieht, dann wird er entsprechend gekennzeichnet und abgekürzt.

zepten eine herausragende Rolle. Dennoch erscheint es für das Verständnis der neuen Leitungsmodelle sinnvoll, beide Begriffe differenziert zu bestimmen.

Eine Gruppe von mehreren Personen ist nicht automatisch ein Team, kann aber zum Team werden. Ein Team ist, wie Monika Udeani im Zusammenhang der Organisationsentwicklung herausstellt, „umso erfolgreicher, je ergänzungsfähiger die Kenntnisse und Fähigkeiten seiner Mitglieder sind. Neben einer Abklärung der Rollen, Verantwortlichkeiten und Aufgaben für die einzelnen Mitglieder, gilt es, diese so zu gestalten, dass sie dem Team helfen, seine gemeinsame Aufgabe zu erfüllen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit eines verstärkten Informationsflusses und vermehrter gemeinsamer Planungs- und Beratungszeiten“[8] (Teambesprechungen). Das Zulassen verschiedener Kenntnisse und Fähigkeiten innerhalb eines Teams kann produktiv nur genutzt werden, wenn wechselseitiges Vertrauen und Zutrauen auf der Beziehungsebene vorhanden ist. „Die inhaltliche Zusammenarbeit [… wird] durch die Art und Weise wie die Teammitglieder in Beziehung stehen, beeinflusst. In einem Team kommt es darauf an, gut zusammenzuarbeiten, Konkurrenzdenken und Einzelarbeit stehen der Erreichung des gemeinsamen Zieles im Wege.“[9]

Die Ergebnisse der Studie fördern das positive Bild zu Tage, dass es sich bei den interviewten Männern und Frauen wirklich um Teams im oben angesprochenen Sinn handelt. Es werden in den einzelnen Interviews durchaus Schwierigkeiten und Konflikte bei der Zusammenarbeit benannt, dennoch „wurden mit den von den Pfarrgemeinden entsandten Personen entschieden Schritte in Richtung Teamentwicklung gesetzt“[10], wie Monika Udeani ihre Schwerpunktsetzung Teamentwicklung anhand des Datenmaterials interpretiert. Jedoch stehen die Teams nicht für sich alleine, auch sind es nicht immer nur vier Personen, die sich regelmäßig treffen. Zusammensetzung und Intensität der Sitzungen wie auch die Aufgabenverteilung variieren zwischen den einzelnen Modellen. Ihre Ergebnisse bündelt Monika Udeani wie folgt: „Im Rahmen der Teams engagieren sich neben dem Priester jeweils zwischen drei und sieben Menschen unterschiedlichster Herkunftsprofessionen und unterschiedlichsten Alters. Sie ergänzen sich mit ihren *Kenntnissen* und *Fähigkeiten*“[11] sowie durch ihre Lebenserfahrung und ihre Sozialisation. Die ehrenamtlich Engagierten kommen aus unterschiedlichen Milieus, unter Ihnen sind „LehrerInnen, LandwirtInnen, Handwerker, Wirtschaftstreibende, Frauen in der Familienarbeit, Angestellte des öffentlichen Dienstes, Studierende, Pensionisten“[12]. In den Interviews werden *Miteinander-anpacken*, *An-einem-Strang-ziehen* und *Erfahrung von Gemeinschaft* als Kriterien für eine gelungene Form der Kooperation im Leitungsteam verstanden.[13]

Die transkribierten Gruppeninterviews liegen in schriftlicher und gebundener Form für den internen Gebrauch vor.

8 *Monika Udeani,* Unterwegs als Team – das Zusammenspiel von Personen und Funktionen, 1–14, hier 1 (unveröffentlichtes Manuskript).

9 *Eva R. Schmid* / *Hans G. Berg*, Beraten mit Kontakt. Gemeinde- und Organisationsberatung in der Kirche: ein Handbuch, Offenbach/M. 1995, 265.

10 *Monika Udeani*, Unterwegs als Team (s. Anm. 8), 3f.

11 Ebd., 2.

12 Ebd., 2f.

13 Vgl. ebd., 13.

3. Kooperative Leitung

Im Unterschied zum vorhergehenden Modell legt die Kooperative Leitung ihren Akzent auf die Zusammenarbeit mit dem *Amt*, das nicht allein den ortszuständigen Priester meint, sondern ebenso die Verantwortlichen bis zum Bischof. Die Unverzichtbarkeit des Priesters als Funktionsträger wird für die praktische Umsetzung der erprobten Modelle in einigen Interviews ausdrücklich betont. Zum einen ist der zuständige Priester, wie aus drei Interviews[14] hervorgeht, Letztverantwortlicher, was als Entlastung erfahren und gedeutet wird. Zum anderen wird aufgrund dreier Interviews die erfahrene und die gewünschte Rückendeckung durch den zuständigen Priester (Pfarrprovisor, Pfarrer) – sie waren beim Interview anwesend – deutlich.[15] Der erhobene Befund verdeutlicht die z. T. gelungene Umsetzung dieser Modelle hinsichtlich kooperativer Leitung, denn die Konzeption sieht vor: „Das Amt darf die[se] grundsätzliche Gleichheit [Berufung aller Getauften, H.E.] nicht aufheben, sondern hat innerhalb der Gemeinschaft die Funktion der Einheitsstiftung, für den Dialog und die Kooperation in einer Pfarrgemeinde Sorge zu tragen."[16] Wenn dies nicht der Fall wäre, dann würde verantwortliches Arbeiten des Leitungsteams fast unmöglich, denn ohne Unterstützung, Rückendeckung und Zusammenarbeit mit dem Priester sind diese Modelle nicht zukunftsfähig. „Bestehen […] von Seiten des Priesters vor Ort deutliche Zweifel an der Sinnhaftigkeit oder Erwünschtheit der Beteiligung Ehrenamtlicher an der Gemeindeleitung, wird dem Leitungsteam jegliche Basis für eine konstruktive und befriedigende Arbeit entzogen."[17]

Die Aussagen in jenen Interviews, in denen der Priester aufgrund von Verpflichtungen oder Krankheit nicht anwesend war, stimmen weitgehend mit denen der anderen überein, wenngleich der Wunsch nach Rückenstärkung und Bekenntnis zum Team in manchen Fällen deutlich hervortritt. Vor allem richtet sich dieses Desiderat an die Dekanats- und Diözesanebene, auf welcher der Rückhalt und die vorbehaltlosen Erfahrungen mit den erprobten Modellen nicht ausreichend gewürdigt werden. Monika Udeani hebt in diesem Zusammenhang hervor, dass „vier der acht Teams […] mit Nachdruck die Notwendigkeit einer expliziten Legitimation der von ihnen mitgetragenen Leitungsmodelle"[18] benennen. Die Motivation für das ehrenamtliche Engagement gewinne durch ein klares Votum seitens der Diözesanleitung deutlich an Gewicht, so Udeani, was sich ebenso auf die Zustimmung durch die Pfarrbevölkerung positiv auswirke.[19]

4. Leitung als Verantwortung für Vielfalt und Lebendigkeit

Wenn Seelsorgeteams oder Pfarrgemeinderäte mit erweiterter Leitungsfunktion Ver-

14 Vgl. IE3/19,13–20; IE4/21,23–33; IU4/19,11–18.
15 Vgl. IE1; IU3; IU4.
16 *Gabriela Broksch* / *Monika Heilmann*, Hören, was der Geist den Gemeinden sagt. Die Beteiligung Ehrenamtlicher an der Pfarrleitung in der Diözese Linz, in: LS 59 (2008), 38–43, 40.
17 *Monika Udeani*, Den Aufbruch wagen – miteinander Gemeindeleitung gestalten, 1–13, hier 10 (unveröffentlichtes Manuskript).
18 Ebd., 9.
19 Vgl. ebd., 9f.

antwortung für die Leitung einer Gemeinde übernehmen, tragen sie auch Verantwortung für die Menschen, die dieser Gemeinde mehr oder weniger nah stehen. Das Besondere an solchen Teams ist, dass sie ein breiteres Spektrum von unterschiedlichen Menschen und Lebensstilen ansprechen, als dies einer einzelnen Person, die eine Gemeinde leitet, möglich wäre. Die Konstellation der Seelsorgeteams bzw. der Pfarrgemeinderäte mit erweiterter Leitungsfunktion stellt eine große Chance dar, das kreative Spannungsmoment von Einheit und Vielfalt glaubhaft zu repräsentieren und mit Pluralität verantwortungsvoll umzugehen. Den interviewten Teams gelingt es über weite Strecken, diesem Anspruch gerecht zu werden, da die Verschiedenheit der Funktionen und Personen für die gemeinsame Verantwortung fruchtbar gemacht wird. In ihrer Deutung der Teamarbeit hebt Monika Udeani hervor: „Die Teammitglieder übernehmen in Absprache miteinander klar definierte und eigenständige Aufgabenbereiche. Diese richten sich möglichst nach deren besonderen Fähigkeiten und Kenntnissen. Es gilt gleichermaßen einer […] Unterforderung wie einer Überforderung entgegenzuwirken. Ist der eigenständige Gestaltungsspielraum zu klein, wirkt er sich unbefriedigend aus, ist er zu groß bzw. zu anspruchsvoll, besteht die Gefahr eines Ausbrennens der damit Betrauten.“[20] Der Gefahr der Überforderung wird durch wechselseitige Unterstützung entgegengewirkt.

Die Vielfalt sowohl der Mitglieder eines Teams als auch der Mitglieder einer Gemeinde sind eine Herausforderung, die als Chance zu verstehen ist. Vor allem sind „zielgruppenspezifische Kontaktaufnahme[n] sowie Kooperation[en] […] durch die Vielfalt der Personen und Begabungen […] des Seelsorgeteams möglich und [werden] aufgrund ihres Selbstverständnisses auch praktiziert“[21]. In diesem Zusammenhang „kann die pastoraltheologische Frage nach den Charismen […] in der Kirche anders gestellt werden, da das Seelsorgeteam der theologische Ort sein kann, an dem das Verhältnis von Einheit und Vielfalt sowie Charisma und Amt“[22] kreativ und konstruktiv gelöst, nicht jedoch zugunsten eines Pols aufgelöst wird. Aufgrund der Interviews ist diese Deutung erlaubt, da in jedem der interviewten Teams der Wunsch und die Verantwortung angesprochen werden, sensibel und offen für unterschiedliche Menschen, Gruppen, Fähigkeiten und Anliegen zu sein. Im Zulassen der Vielfalt und der Verschiedenheit von

Weiterführende Literatur:

Panhofer Johannes / *Scharer Matthias* / *Siebenrock Roman* (Hg.), Erlöstes Leiten. Eine kommunikativ-theologische Intervention (Kommunikative Theologie 8), Ostfildern 2007.

Kellner Thomas, Kommunikative Gemeindeleitung. Theologie und Praxis, Ostfildern ^{3}2001.

Udeani Monika, Auferbauung – eine vergessene Dimension der Gemeindeleitung. Ansätze zu einer neuen Praxis und Spiritualität des Gemeindeleitens (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 63), Würzburg 2006.

20 *Monika Udeani*, Unterwegs als Team (s. Anm. 8), 8f.

21 *Helmut Eder*, Umfassende Verantwortung für die Seelsorge vor Ort – Motivation, Ressourcen und Selbstverständnis ehrenamtlichen Engagements im Rahmen der neuen Gemeindeleitungsmodelle, 1–14, hier 5 (unveröffentlichtes Manuskript).

22 Ebd.

Menschen vor Ort, finden Personen auch Ausdruck für ihre Talente und Charismen, die der Gemeinschaft bzw. der Gemeinde zugute kommen. Wenn Charismen als Ausdrucksformen von Begabungen verstanden werden, dann dienen sie im Idealfall dem Aufbau der Gemeinde bzw. der Gemeinschaft, stehen diesem wenigstens nicht im Weg. „Weil keiner alle Gaben hat, sind die Charismen aufeinander angewiesen. Sie sind stets gegeben zum Nutzen anderer, zum Aufbau der Gemeinde. So ist jeder nicht nur selber Beschenkter, sondern zugleich Geschenk für andere."[23] In einem Teaminterview drückt die verantwortliche Person für Verkündigung die bereichernde Vielfalt von Talenten in Bezug auf den Bischof bzw. generell auf das Bischofsamt in kreativer und humorvoller Weise wie folgt aus: „Wenn ich Bischof wäre und wüsste, wie viele Talente bei meinen Christen rundherum in der Diözese sind, und welch hohe Motivation es auch von den Leuten gibt, die was machen, ich würde im Bischofshof tanzen vor lauter Freude."[24]

5. Neue Formen der Leitung und Begleitung

Auf die Frage, was geschehen würde, wenn plötzlich wieder genügend Priester zur Verfügung stünden, antworten vier der acht Teams, dass sie diese Form der Verantwortung für die Leitung der Gemeinde weiterhin bevorzugten. Das lässt sich im Rahmen des Selbstverständnisses der Teams dahingehend deuten, dass sie sich nicht als Notnagel sehen, sondern ihre Form von Gemeindeleitung im Wissen um die Begleitung und Kooperation mit dem zuständigen Pfarrer, Pfarrprovisor oder Priester vielmehr als eigenständig sehen. Dezidiert wird diese Form von einem der Teams als Zukunftsmodell und nicht als Krisenmodell erachtet.[25] Ein weiteres Team äußert ausdrücklich, dass es sich gerade für dieses Modell genügend Priester als spirituelle Begleiter wünschte.[26] Insofern können aufgrund der genannten Erfahrungen und Perspektiven die neuen Modelle als Zukunftsmodelle interpretiert werden. Sie werden nicht als Notnagel bzw. als Krisenmodell wahrgenommen. Zum anderen werden die kooperativen Formen der Leitung und Begleitung in Zusammenarbeit mit dem Priester vor Ort oder aus der Umgebung als positiv erlebt und interpretiert.

Der andere Fokus der Untersuchung liegt im Bereich der Begleitung durch hauptamtliches Personal. Hier kommt vor allem die Dekanatsassistenz ins Spiel, an die große Erwartungen herangetragen werden. Sie „möge Halt geben und den Rücken stärken, den Überblick bewahren, geistliche Impulse setzen, die einzelnen Arbeitsbereiche und Personen koordinieren, gelegentlich moderieren usw."[27] Generell gibt es – nach Monika Udeani – Äußerungen dahingehend, dass spirituelle, theologische, praktische oder organisatorische Begleitung von außen wünschenswert ist bzw. hier noch Nachholbedarf besteht. Durch die vorgestellten Modelle ergeben sich Möglichkeiten für Hauptamtliche, die ehrenamtlichen Teams zu unterstützen,

[23] *Judith Müller*, Im Dienst der Kirche Christi. Zum Verständnis des kirchlichen Amtes heute, Regensburg 2000, 108.
[24] IE2/27,21–23.
[25] Vgl. IE1/24,10–21.
[26] Vgl. IE2/21,23–24,11.
[27] *Monika Udeani*, Unterwegs als Team (s. Anm. 8), 12.

zu fördern und zu begleiten. Für regional tätige Hauptamtliche können „neue Aufgaben in der Unterstützung der Identität der kleinen Gemeinde [entstehen]. Es ist wichtig, Ehrenamtliche zu begleiten, sie in ihrer Rolle zu stützen, spirituelle Quellen zu erschließen, Zugang zu Arbeitshilfen zu schaffen. Eine Chance für den persönlichen Gewinn der Ehrenamtlichen ist das Vernetzen untereinander, weil dadurch ein Lernen voneinander möglich wird."[28]

6. Resümee

Die markanteste Erkenntnis aufgrund der Interviews sind positive Erfahrungen mit den vorgestellten Modellen, selbst bei jenem Team, das sich in einem Auflösungsprozess befand.[29] Ausschlag gebend dafür sind vor allem Mitverantwortung, Eigenverantwortung in der jeweiligen Funktion, Partizipation sowie Kooperation. Weiters werden positive Erfahrungen mit den Modellen im Rahmen der quantitativen Erhebung, die in den interviewten Gemeinden im Nachhinein durchgeführt wurden, ins Spiel gebracht. Dazu wurden Gemeindemitglieder mittels Fragebogen, der aufgrund der „ersten Ergebnisse der qualitativen Erhebung […] entwickelt"[30] wurde, direkt einbezogen. Das Ergebnis erstaunt, da der Großteil der Befragten – 80 der 120 Fragebögen wurden beantwortet – die Umsetzung der Modelle sehr positiv beurteilt. Den Gemeindemitgliedern ist es aufgrund der Antworten ein Anliegen, „die in die Leitung eingebundenen ehrenamtlichen MitarbeiterInnen zu stärken. Auch in der Beantwortung der Frage nach den Chancen und Grenzen wurde kaum Kritik an den Gemeindeleitungsmodellen mit Beteiligung Ehrenamtlicher geübt, sondern weitaus mehr der Rahmen bedacht, der für eine gute Einbindung in die Gemeindeleitung erforderlich ist."[31] Die Frage, ob und wie gemeindliche Leitungsmodelle mit Beteiligung Ehrenamtlicher in der Diözese Linz Zukunft haben, kann und muss aus praktisch-theologischer Sicht aufgrund der Zwischenergebnisse positiv beantwortet werden. Es ist ermutigend, dass neue Wege ausprobiert und professionell unterstützt werden, die einen Weg für kleine Gemeinden in die pastorale Zukunft erlauben.

Der Autor: *Helmut Eder, geb. 1966, Studium der Fachtheologie und Selbständigen Religionspädagogik in Salzburg und Innsbruck, ist Assistent am Institut für Pastoraltheologie und Gesellschaftslehre. Langjährige Erfahrungen als Seelsorger, Berater und Supervisor.*

[28] *Sebastian Schneider*, Konkurrenz oder Kooperation? Zum Verhältnis von hauptamtlicher und ehrenamtlicher Seelsorge, in: ThPQ 153 (2005), 278–285, 283.
[29] Vgl. IU1.
[30] *Maria Obereder*, Ergebnisse (s. Anm. 6), 1.
[31] Ebd., 12.

Peter Hünermann

Die Kongregation für die Glaubenslehre und ihre strukturellen Probleme mit der Theologie

Eine nicht-kanonistische, auf Erfahrung basierende Reflexion

◆ **Die Herausforderung des Führens und Leitens von Kirche stellt sich nicht nur auf pfarrlicher und ortskirchlicher Ebene, sondern um nichts weniger auf der Ebene der Weltkirche. Dass deren Leitung eine höchst anspruchsvolle administrative, kirchenrechtliche und theologisch-spirituelle Aufgabe darstellt, wird niemand in Zweifel stellen. Wenn jedoch gilt: *ecclesia semper reformanda*, dann ist auch theologisch anzufragen, ob gewisse römische Leitungsstrukturen ihre Aufgaben angemessen erfüllen. Der emeritierte Tübinger Dogmatiker Peter Hünermann reflektiert in seinem Beitrag die Aufgaben und Strukturen der Kongregation für die Glaubenslehre und plädiert für deren fundamentale Rekonstituierung. Zu gründen sei eine eigene Institution für die Förderung, Wahrung und Entfaltung der Überlieferung sowie ein eigenständiges Gericht, das auf der Höhe moderner juridischer Standards theologische Prüfungsverfahren durchführt. (Redaktion)**

Die „Leitung der Weltkirche" ist eine ungeheuer komplexe Frage. Dies war die mir von der Redaktion zugedachte Aufgabe. Nach reiflichen Überlegungen habe ich mich zu einer Konzentration auf die Problematik der Kongregation für die Glaubenslehre entschlossen, um so an einem für die Theologie und Kirche interessanten Fallbeispiel etwas konkreter aufzeigen zu können, wie sich die Frage der Leitung der Weltkirche heute stellt. Es ist von römischer Seite oft und oft betont worden, es gehe in der gegenwärtigen Krise der Kirche lediglich um eine geistliche Erneuerung, eine Bekehrung. Meine Meinung dazu: Geistliche Erneuerung ist notwendig, sie erfordert wesentlich auch eine Reform der Strukturen. Dazu das folgende Beispiel.

Der Titel des Aufsatzes grenzt die Sachfrage, um welche es im Folgenden gehen soll, ein. Der Untertitel gibt die Basis und die Perspektive an, aus der heraus argumentiert wird.

Die Eingrenzung, die der Titel vornimmt, ist notwendig, weil die Kongregation für die Glaubenslehre vom Gesetzgeber her unterschiedliche Aufgabenfelder und Kompetenzen zugewiesen bekommen hat. Die Aufgaben und Kompetenzen hängen zwar mit dem generellen Auftrag zusammen, die „Lehre des Glaubens und der Sitten in dem ganzen katholischen Erdkreis zu fördern und zu schützen"[1], unterscheiden sich aber zugleich deutlich. Da sind zum Ersten die Aufgaben, die sich auf die theologische Lehre und Forschung bezie-

[1] Pastor Bonus, AAS 80 (1981), 873, Art. 48. – Diese Apostolische Konstitution Johannes Pauls II. regelt den Aufbau und die Zuständigkeiten in der römischen Kurie.

hen. Herbert Hallermann fasst sie wie folgt zusammen: Der Kongregation kommt es zu, „die theologische Forschung zu fördern, damit auf neue Fragen, die etwa durch den Fortschritt der Wissenschaft auftauchen, Antworten aus dem Glauben gefunden werden können. Sie unterstützt die Bischöfe bei der Ausübung ihres authentischen Lehramtes, überwacht und prüft Veröffentlichungen über Fragen des Glaubens und der Sitte und bemüht sich, mit geeigneten Mitteln die Verbreitung von schädlichen oder irrigen Lehren zu unterbinden … Sie führt Lehrprüfungsverfahren als Verwaltungsverfahren durch … Sie ist gemeinsam mit der Kongregation für das katholische Bildungswesen an innerkirchlichen Verfahren zur Erteilung des Nihil obstat an für eine dauerhafte Anstellung als Hochschullehrer vorgesehene Personen beteiligt“[2].

Zum Zweiten hat die Kongregation für die Glaubenslehre als Strafgericht über Vergehen gegen den Glauben, die schwerwiegendsten Vergehen gegen die Moral sowie Vergehen in Bezug auf die Feier der Sakramente tätig zu werden und zu urteilen. Ferner sind ihr als Strafgericht die Fälle von sexuellem Missbrauch an Minderjährigen unter 18 Jahren durch Kleriker und Ordensleute vorbehalten. Sie entscheidet über Fälle, die das privilegium fidei betreffen. Schließlich überprüft sie die theologischen Aussagen der anderen römischen Institutionen.[3]

Dieser gesamte zweite Bereich wird hier nicht näher in Betracht gezogen. Ob die Bündelung all dieser Aufgaben in einer Institution sinnvoll ist, steht auf einem anderen Blatt. Wir werden am Ende unserer Ausführungen nochmals auf diese Frage zurückkommen.

Der Titel behauptet folglich, dass die Glaubenskongregation mit den zahlreichen Aufgaben, die ihr in Bezug auf die Theologie zugewiesen sind, strukturelle Probleme hat.

Der Untertitel grenzt nochmals ein: Es werden auf Erfahrung basierende Reflexionen vorgetragen. Unmittelbarer Anlass der folgenden Reflexion war die Verurteilung der Schriften von Jon Sobrino zur Christologie am 15. März 2007.[4] Es war nicht das erste Mal, dass ich zu Erklärungen der Glaubenskongregation Stellung genommen habe. Dazu kommen Beratungen von Kolleginnen und Kollegen, die in Verfahren der Glaubenskongregation verwickelt waren, Ausfertigungen von Stellungnahmen für sie bzw. für Bischöfe in solchen Angelegenheiten. Schließlich ist mir selbst einmal das Nihil obstat verweigert und ein Jahr später zugestanden worden. Dies bildet den einen Teil meiner Erfahrungen. Andernteils habe ich im Verlauf meiner Universitätstätigkeit einige Erfahrungen sammeln können, wie im staatlichen Bereich und in deutschen Universitäten mit Fragen der Qualitätssicherung, der universitären Lehre und Forschung umgegangen wird. Gestützt auf diese Erfahrungen sollen einige Reflexionen vorgetragen werden, die selbstverständlich kanonistischer Umsetzungen bedürften, um realisierbar zu sein.[5]

2 *Heribert Hallermann*, Römische Kurie – Dienst und Macht, in: *Ilona Riedel-Spangenberger*, Leitungsstrukturen der katholischen Kirche (QD 198), Freiburg 2002, 116. – Vgl. PB, Art. 49–51.

3 Vgl. PB, Art. 52–54.

4 Vgl. *Peter Hünermann*, Moderne Qualitätssicherung? Der Fall Jon Sobrino ist eine Anfrage an die Arbeit der Glaubenskongregation, in: HK 61 (2007), 184–188, insbesondere 188: „Die Glaubenskongregation bedarf einer intelligenten Neugestaltung.“

5 Vgl. zu den folgenden Ausführungen: *Peter Hünermann*, Verbindlichkeit kirchlicher Lehre und Freiheit der Theologie, in: ThQ 187 (2007), 21–36.

1. Einige kritische Anfragen zu den Aufgaben der Kongregation

a) Förderung der Forschung

„Pastor bonus" bestimmt: „In Erfüllung der Aufgabe, die Lehre zu fördern, fördert sie (die Kongregation für die Glaubenslehre) Studien, damit das Verständnis des Glaubens wachse und neuen Fragen, die aus dem Fortschritt der Wissenschaften und der menschlichen Kultur entstanden sind, eine Antwort im Lichte des Glaubens gegeben werden kann" (PB, Art. 49). So lautet seit 1981 die erste Aufgabe, die der Glaubenskongregation gestellt ist. In den bis jetzt verstrichenen Zeitraum fallen römische Dokumente wie die Instruktion „Donum veritatis" über die Theologie und das kirchliche Lehramt von 1990, die Antwort der Glaubenskongregation von 1996 zur Priesterweihe von Frauen, die Verlautbarung von 1998 zur „Professio fidei" und Lehranmerkungen, welche die Schlussformel des Glaubensbekenntnisses erläutern etc. Darüber hinaus darf man annehmen, dass die Kongregation wesentlich beteiligt war bei der Ausarbeitung der zahlreichen „Motu proprio" Johannes Pauls II. sowie seiner Enzykliken und apostolischen Schreiben. Ich habe nicht den Eindruck gewonnen, dass diese Dokumente von den Theologen als Ermutigung zur Forschung wahrgenommen wurden, vielmehr als Dokumente, die scharfe Grenzen ziehen und sich nicht auf eine wagende und zugleich abwägende Weise, in einem Austausch mit führenden theologischen Forschungen, auf neue Fragen einlassen.

Theologische Forschungsförderung kann nur auf einer Basis des Vertrauens gelingen, die einen freien Austausch ermöglicht. Dazu müsste die Kongregation etwa mit den zahlreichen theologischen Gesellschaften und Arbeitsgemeinschaften zusammenarbeiten, sich sehr gründlich beraten lassen. Stattdessen wurden wichtige, das Volk Gottes und die Theologenschaft beunruhigende Probleme – etwa gewichtige Fragen der Sexualmoral, der Stellung der Frau in der Kirche und im Amt der Kirche – der theologischen Diskussion und einer forschenden Klärung entzogen.

Aufgehellt wird dieses Bild durch einige Ansätze, durch welche sich die theologische Forschung gefördert sah, so etwa durch das Dokument der päpstlichen Bibelkommission: „Die Interpretation der Bibel in der Kirche" vom 23. April 1993 anlässlich des hundertsten Jahrestages der Enzyklika Leos III. „Providentissimus Deus" (1993) und des fünfzigsten Jahrestags der Enzyklika Pius XII. „Divino afflante Spiritu" (1943). Hier wurden die exegetischen Methoden gegen einen biblischen Fundamentalismus, der mehr und mehr Raum gewinnt, legitimiert und anerkannt. Zugleich wurde allerdings in Kreisen von Theologen auch gefragt, warum diese Methoden in römischen Dokumenten zumeist keine Anwendung finden.

Ein anderes Beispiel war die Einladung des damaligen Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre, Kardinal Ratzinger, an die katholischen Universitäten, sich angesichts der hochdifferenten ethischen Orientierungen in der gegenwärtigen Welt der Suche nach einem fundierenden Prinzip der Ethik zuzuwenden, der Problematik der Lex naturalis. Es ist – soweit ich sehe – das erste Mal, dass die Glaubenskongregation in einer solchen Weise an katholische Universitäten und Fakultäten herangetreten ist.

Grundsätzlich gilt: Förderung der Forschung besteht wesentlich

– in der Förderung der Freiheit der Forschung;

– in der Förderung entsprechender Rahmenbedingungen;

– in der Förderung hochqualifizierter Forscher.

Mir ist kein Programm der Kongregation bekannt, das diese Ziele effizient umzusetzen sucht.

b) Hilfe für die Bischöfe in der Ausübung ihrer Aufgabe als Lehrer des authentischen Glaubens (PB, Art. 50)

Ich nehme hierzu nicht Stellung, weil ich dazu über keine entsprechenden Erfahrungen verfüge und nicht beurteilen kann, inwiefern die Bischöfe das Wirken der Glaubenskongregation als Hilfe in der Ausübung ihres Amtes erfahren.

c) Schutz der Wahrheit und Integrität des Glaubens und der Sitten

„Um die Wahrheit des Glaubens und die Integrität der Sitten zu schützen, wendet sie (die Kongregation für die Glaubenslehre) Sorge auf, dass Glaube oder Sitten nicht durch irgendwie verbreitete Irrtümer Schaden nehmen. Deshalb:

1. ist es ihre Pflicht zu verlangen, dass Bücher und andere Schriften, die von Christgläubigen herausgegeben werden sollen und Glaube und Sitten betreffen, einer voraufgehenden Prüfung durch die zuständige Autorität unterworfen werden;

2. Schriften und Ansichten, welche dem rechten Glauben entgegengesetzt oder gefährlich scheinen, überprüft sie und, wenn sie feststellt, dass sie der Lehre der Kirche entgegengesetzt sind, verwirft sie sie rechtzeitig, nachdem man dem Verfasser die Möglichkeit gegeben hat, seine Auffassung ganz zu erläutern, sowie den Ordinarius, dem daran gelegen ist, vorweg informiert hat. Sie wendet dazu angemessene Hilfsmittel an, wenn es opportun sein sollte;

3. sie sorgt schließlich dafür, dass irrtümlichen und gefährlichen Lehren, die vielleicht im christlichen Volke verbreitet sind, eine geeignete Widerlegung nicht fehlt“ (PB, Art. 51).

Dieser Artikel ist der umfangreichste im Kapitel über die Kongregation für die Glaubenslehre. Er wurde 1997 durch eine umfangreiche Verfahrensordnung zur Überprüfung der Lehren ergänzt. Das Überprüfungsverfahren wird hier nach einer ordentlichen Form und einer Dringlichkeitsform beschrieben. Es werden die Strafen festgesetzt, wenn der Autor die ihm zur Last gelegten Irrtümer nicht korrigiert und diese Korrekturen nicht in einer entsprechenden Weise veröffentlicht und verbreitet. In diesem Fall wird entweder das Delikt der Häresie, der Apostasie oder des Schismas festgestellt. Eine Appellation gegen diese Erklärung wird nicht zugelassen.[6] Diese Normen wurden auf der ordentlichen Sitzung der Glaubenskongregation beschlossen; Johannes Paul II. hat sie am 30. Mai 1997 anerkannt und bekräftigt sowie „in forma specifica“ approbiert. Das Dokument trägt die Unterschriften von Kardinal Ratzinger, dem jetzigen Papst, und Tarcisius Bertone, dem jetzigen Kardinalstaatssekretär.

Der erste oben genannte Unterabschnitt mutet den unbefangenen modernen Leser grotesk an:

Bücher und andere Schriften, die Glaube und Sitte betreffen und von Christgläubigen herausgegeben werden, sollen vorher geprüft werden. Eine solche Forderung führt zurück in das 16. Jahrhundert. Damals wurden in allen Staaten und Herrschaften, den Reichsstädten etc. Zensur-

[6] Vgl. Agendi ratio in doctrinarum examine, in: AAS 89 (1997), 830–835.

behörden eingeführt mit der Maßgabe, Manuskripte vor der Veröffentlichung zu überprüfen. Das 5. Laterankonzil (1512–1517) hat eine entsprechende Vorschrift erlassen.[7] Die reformierten Städte und Länder hatten dann genauso ihre Zensurbehörden. Ab 1571/72 erstellt die eigens eingerichtete Indexkongregation Listen der verbotenen Bücher, bis sie 1917 in das Hl. Offiz, die Vorgänger-Institution der Glaubenskongregation überführt wird. Im staatlichen Bereich löst das im 19. Jahrhundert entstehende Presse- und Medienrecht die bis dahin bestehenden Zensurbehörden ab. Die NS-Behörden zensierten vom Kriegsbeginn 1939 an das gesamte theologische Schrifttum, die DDR setzte rigoros die Vorzensur aller Veröffentlichungen für Theologie und Kirche durch.

Angesichts der Flut von Publikationen, auch theologisch-kirchlicher Art, sowie der offenen Verfügbarkeit aller Arten von Veröffentlichungen durch traditionelle und elektronische Medien mutet die Bestimmung von PB 51 heute wie eine „Allmachtsphantasie" an.

Utopische Phantasie leuchtet ebenso in den Verfahrensbestimmungen der Glaubenskongregation auf: Die Eröffnung eines Verfahrens zur Untersuchung einer Schrift auf Glaubensirrtümer oder Gefahren wird an die Billigung und die Unterschrift des Papstes geknüpft. Nehmen wir konkret den Fall von Jon Sobrino. Hat ein Papst angesichts seiner Aufgaben die Zeit, die gesammelten Gutachten der Kongregation, die umfangreiche Antwort des betreffenden Theologen, etwa von ihm beigefügte weitere Gutachten zu lesen und vielleicht all diese noch mit Publikationen des Autors zu vergleichen? Wenn ein Papst für eine solche Angelegenheit zehn Minuten verwenden kann, dürfte es außergewöhnlich viel sein. Wer liest mehr als drei Seiten in zehn Minuten?

Der zweite Abschnitt von Artikel 51 charakterisiert ganz knapp die Eckpunkte des Verfahrens. Über diese Eckpunkte und die Verfahrensordnung, die 1997 in Kraft gesetzt wurde, ist öfter berichtet worden, vor allem im Zusammenhang mit der konkreten Verurteilung von Theologen. Es ist eine Verfahrensordnung, die sowohl in ihrer ordentlichen Form wie in ihrer Dringlichkeitsform den inkriminierten Autor nicht von vornherein mit einem Anwalt seiner Wahl einbezieht. Er hat keine volle Akteneinsicht. Zwar ist im ordentlichen Verfahren ein Colloquium vorgesehen. Das Colloquium aber findet statt mit „Delegierten" der Glaubenskongregation, nicht mit dem Gremium, das über seinen Fall entscheidet. Es ist eine weit verbreitete Sentenz der Kanonisten, dass dieses Ver-

[7] Vgl. das Dekret: „Vorschriften für den Druck von Büchern", in: Conciliorum oecumenicorum decreta (*G. Alberigo* u. a. Hg.). Lateinisch-deutsche Ausgabe von *J. Wohlmuth*, Bd. 2, Paderborn 2000, 633: „In Zukunft und für alle Zeiten darf niemand ein Buch oder sonst eine Schrift in unserer Stadt oder in anderen Städten und Diözesen drucken oder drucken lassen, es sei denn sie werde zuvor hier in Rom … gewissenhaft geprüft … In anderen Städten und Diözesen geschieht dies durch den Bischof oder einen anderen, der vom Bischof dazu als Fachmann in der Wissenschaft, mit der sich das zum Druck anstehende Buch oder Schriftwerk befasst, bestellt wird. An dieser Prüfung ist auch der Häresieninquisitor der Stadt oder Diözese, in denen der Druck der Bücher erfolgen soll, beteiligt. Wer zuwiderhandelt, wird mit dem Verlust der gedruckten Bücher, deren öffentlicher Verbrennung und der Zahlung von hundert Dukaten an den Kirchenschatz der Basilika des Apostelfürsten in Rom ohne Hoffnung auf Nachlass bestraft. Ferner wird ihm das Druckrecht für ein volles Jahr entzogen. Darüber hinaus wird er mit der Exkommunikation belegt."

fahren „den berechtigten Rechtsschutzinteressen eines inkriminierten Autors nicht in vollem Umfang gerecht zu werden vermag“[8]. Diese Kritik ist allzu diplomatisch-verschleiernd formuliert. Ein solches Verfahren widerspricht nicht nur der heutigen Rechtskultur. Es widerspricht aller Rechtstradition in Europa. So war es bereits ein unumstößliches Rechtsprinzip des römischen Rechtes, dass der Richter den Angeklagten hören muss.

Hinzu kommt, dass das Gremium, welches die Entscheidung trifft, zugleich das Gremium ist, das die Anklage zu verantworten hat. Ankläger und Richter sind so nicht getrennt. Dies dürfte ein noch schwererer Verstoß gegen die Rechtskultur sein.

Der dritte Abschnitt von Artikel 51 schließlich weist der Kongregation die Aufgabe zu, den Irrtümern und gefährlichen Lehren in der Öffentlichkeit entgegenzuwirken oder entsprechende Maßnahmen zu veranlassen. Einzelheiten werden hier nicht geregelt.

Die vorausgehenden kritischen Anfragen und Anmerkungen dürften hinlänglich verdeutlicht haben, dass die offizielle Struktur, die Arbeitsaufträge und die Verfahren der Glaubenskongregation dringend reformiert werden müssen. Die gegenwärtige Struktur der Glaubenskongregation beeinträchtigt die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Sendung in ganz massiver Weise. Diese kritischen Anfragen und Anmerkungen sollen im Folgenden durch drei Reflexionen ergänzt werden, die sich auf Eckpunkte einer Neustrukturierung der Glaubenskongregation beziehen.

2. Eckpunkte einer Neustrukturierung der Kongregation

2.1 Allgemeine kirchliche Publikations- und Medienethik – kirchliches Publikations- und Medienrecht

Ein erster Eckpunkt einer Neustrukturierung der Kongregation für die Glaubenslehre beinhaltet die Herausbildung einer allgemeinen *kirchlichen* Publikations- und Medienethik sowie eines korrespondierenden Publikations- und Medienrechtes. Warum? Die Struktur der Glaubenskongregation ist völlig auf die Zensur ausgerichtet. Die Zensur aber ist als Gestalt öffentlicher Ordnung auf Grund von praktischen, rechtlichen und ethischen Prinzipien in der Moderne obsolet. Die oben angeführten Beispiele zeigen, dass Zensur erstens unter modernen Umständen als effizientes Instrument lediglich von sich hermetisch abschottenden Diktaturen durchsetzbar ist. Zensur ist zweitens auf rechtlicher Ebene obsolet seit der Herausbildung der Meinungsfreiheit als Menschenrechtsmaterie: Die Meinungsfreiheit wird als konstitutiver Handlungsspielraum und unabdingbare Basisvoraussetzung jeder Ethik der Gesellschaft wie jeder freiheitlichen und sozialen Rechtsordnung in allen Bereichen gesehen. „Die ethische Grundperspektive setzt dabei auf die Unverrechenbarkeit der Person, auf die Unveräußerlichkeit der Selbstverantwortung und die Option für human-sinnvolle Selbstentfaltung. Wahrheitsoffenheit wird damit zum integrierenden Stichwort eines geschichtlich offenen, moralisch-sittlichen Lebensprozesses im Ringen um das je Richtige der Freiheitsbeanspruchung.“[9]

[8] *Heribert Hallermann*, Römische Kurie (s. Anm. 2), 116.
[9] *Gerfried Hunold*, Meinungsfreiheit, LThK Bd. 7, Freiburg ^{3}1998, 71.

Zensur ist drittens theologisch obsolet, weil Meinungsfreiheit konstitutive Voraussetzung nicht nur der Bekehrung zum christlichen Glauben, sondern ebenso zum Vollzug des Glaubens ist. Glaube kann nur vollzogen werden in Formen freier, d. h. personal und sozial verantwortlicher und verantworteter Artikulation des Evangeliums. Eine solche Artikulation ist immer „persönlich und sozial" vermittelt und bedarf wesentlich der „Gestaltungsfreiheit". Insofern bezieht sich die Meinungsfreiheit in der Kirche wesentlich auf das Bekenntnis des Glaubens. Dieses Bekenntnis des Glaubens aber ist zu unterscheiden vom Verständnis des Glaubens, das immer ein geschichtliches, mit Grenzen, Fragen und Verdeckungen behaftetes, den Glauben nie ausschöpfendes Verstehen ist. Dieses Verstehen ist bleibend auf Aufklärung, Vertiefung, Aufdeckung von Missverständnissen, Interpretationen angewiesen. In diesem Sinn gehört zum Vollzug des Glaubens die Meinungsfreiheit als jener Ort, von dem her allein diese Auseinandersetzung mit dem Glaubensverständnis ermöglicht wird.

Diese Aussage gilt ebenso von der Bibel, dem Alten und Neuen Testament als kanonischen Schriften, wie von den Dogmen. Die Anerkennung der Schrift als Ausdruck und Niederschlag der Offenbarung Gottes dispensiert nicht von den immer erneuten und sich wandelnden Fragestellungen, die sich etwa in den wechselnden Methoden der Exegese deutlich manifestieren. Ein Gleiches gilt grundsätzlich von den Dogmen, die ihre besondere Dignität als große Konsensformeln des Glaubens haben, die Wahrheit des Glaubens auf Grund spezifischer Fragehorizonte zu Wort bringen und doch zugleich je neu der Befragung, der Abgrenzung von Missverständnissen, der Aufklärung von Grenzen, ihrer Tragweite bedürfen.

Die Formulierungen im Codex Juris Canonici can. 212 § 3, welche sich auf *Lumen gentium* 37 beziehen[10], zeigen, dass die Väter des II. Vatikanischen Konzils die Meinungsfreiheit noch nicht als wesentliches Moment, nämlich als jenes Freiheitsmoment sehen, das zum Glaubensvollzug konstitutiv hinzugehört. Es wird in *Lumen gentium* 37 formuliert: „Die Laien haben wie alle Christgläubigen das Recht aus den geistlichen Gütern der Kirche die Hilfen, besonders des Wortes Gottes und der Sakramente, von den heiligen Hirten reichlich zu empfangen, und diesen sollen sie ihre Bedürfnisse und Wünsche mit der Freiheit und dem Vertrauen, das sich für Kinder Gottes und Brüder in Christus ziemt, eröffnen. Entsprechend dem Wissen, der Zuständigkeit und der hervorragenden Stellung, über die sie verfügen, haben sie die Möglichkeit, ja manchmal sogar auch die Pflicht, ihre Meinung über das, was das Wohl der Kirche angeht, kundzutun. Gegebenenfalls soll dies durch die dazu von der Kirche festgesetzten Einrichtungen geschehen und immer in Wahrhaftigkeit, Tapferkeit und Klugheit mit Ehrfurcht und Liebe gegenüber jenen, die auf Grund ihres heiligen Amtes die Person Christi vertreten."

Dass der Gehorsam des Glaubens sich nur auf dem Boden der Freiheit, und das heißt auf dem Boden freier Kommunikation entfalten, bewähren, artikulieren kann, wird (noch) nicht gesehen.

Ein entsprechendes Ethos und ein korrespondierendes kirchliches Recht zu entwickeln, das die Kommunikationsfreiheit, und das bedeutet wesentlich die Meinungsfreiheit, fördert und zugleich ei-

[10] Vgl. auch GS 59 und 73.

nige notwendige theologisch-ethische und juridische Grenzen setzt, so wie dies – in analoger Weise – im öffentlichen Ethos und Recht herausgebildet wurde, stellt eine große Herausforderung für die gegenwärtige Kirche, insbesondere für die Theologie und die Kanonistik dar.

2.2 Die Freiheit der Forschung und die Theologie

In der modernen Wissenschafts- und Bildungsgesellschaft stellt Forschung einen wesentlichen und unverzichtbaren Prozess dar, durch welchen sich der Mensch und die Gesellschaft zur Realität in Beziehung setzen und so zugleich ihr Selbstverständnis und ihr Selbstverhältnis ausprägen. Natur und Geisteswissenschaften zusammenfassend, formuliert Wolfgang Frühwald: „Forschung ist die methodengeleitete und überprüfbare, neues Wissen schaffende Arbeit, mit welcher der Mensch die Gesetze der Natur zu erklären sowie Entstehung, Entwicklung und Struktur, der von ihm selbst geschaffenen Kulturen zu verstehen sucht."[11] Charakteristisch für Forschung ist ihre Unabschließbarkeit. Entscheidend ist dabei nicht das einzelne Ergebnis, sondern der methodisch fortgeführte Prozess, in welchen Ergebnisse immerfort kritisch eingespeist werden. Wissenschaftliches Lehren ist die verantwortliche Weitergabe eigener und fremder Forschungsergebnisse. Sie setzt notwendigerweise beim erreichten Forschungsstand an.

Die Freiheit der Forschung bzw. die Freiheit der Wissenschaft besteht in der Freiheit von staatlichen Einflussnahmen und wissenschaftsfremden Einflüssen. Zugleich gibt es rechtliche Grenzen der Forschungsfreiheit. Sie sind gegründet in vorrangigen anderen Rechten, etwa den Menschenrechten, Forschungsfolgenabschätzungen etc.

In seiner Enzyklika „Pacem in terris" hat Johannes XXIII. im Rahmen der Anerkennung der Menschenrechte ausdrücklich auch die Anteilnahme an wissenschaftlicher Forschung und Bildung als ein solches Grundrecht charakterisiert.[12] Das II. Vatikanum hat in *Gaudium et spes* die Autonomie der Wissenschaften und damit die Forschungsfreiheit ausdrücklich anerkannt.[13]

Die Theologie wird ausdrücklich als forschende Wissenschaft anerkannt. So ist in *Gaudium et spes* 62 von den Ergebnissen der modernen Wissenschaften und der Entfaltung der Kultur die Rede, welche „neue Fragen, die auch Folgen für das Leben mit sich bringen und von den Theologen neue Forschungen verlangen". Umgekehrt sehen sich die Theologen vom Evangelium her herausgefordert, „stets nach geeigneteren Weisen zu suchen, die Lehre den Menschen ihrer Zeit mitzuteilen, weil die Hinterlassenschaft des Glaubens, bzw. die Wahrheiten, etwas anderes ist, als die Weise, in der sie verkündet wird, jedoch in demselben Sinn und mit demselben Inhalt"[14].

Was bedeutet dies für die Freiheit der Forschung in der Theologie bzw. in der Kirche? Zwar wird das Prinzip der Freiheit der Forschung in grundlegenden kanonistischen Texten, welche die Arbeit der theologischen Fakultäten betreffen, öfter genannt.[15] Die Frage ist, was unter Freiheit der Forschung verstanden wird. In der

11 *Wolfgang Frühwald*, Forschung, philosophisch, in: LThK Bd. 3, Freiburg ³1995, 1358.
12 Vgl. DH 3960.
13 Vgl. GS 15; 36; 59.
14 GS 62.
15 Vgl. die Apostolische Konstitution „Sapientia christiana", die Nummern 3; 66; 79; 84.

Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die kirchliche Berufung des Theologen von 1990 findet sich unter der Nummer 12 folgende Charakteristik: „Die Freiheit der Forschung, an der die Gemeinschaft der Wissenschaftler mit Recht als einem ihrer kostbarsten Güter festhält, bedeutet die Bereitschaft, die Wahrheit so anzunehmen, wie sie sich am Ende einer Forschungsarbeit darbietet, bei der kein Element Einfluss gewinnt, das den Erfordernissen einer dem studierten Objekt entsprechenden Methode fremd ist."[16]

Freiheit der Forschung wird hier im Unterschied zum allgemeinen öffentlich sanktionierten Verständnis nicht auf den *Prozess* der Forschung bezogen, sondern auf das *Ergebnis* der Forschung. Dieses Ergebnis nun wird so charakterisiert: Es müsse ein Ergebnis sein, bei dem kein „Fremdeinfluss" vorkommt.

Diese Deskription verfehlt den Sinn von Freiheit der Forschung, „an der die Gemeinschaft der Wissenschaftler mit Recht als einem ihrer kostbarsten Güter festhält". Warum? Forschung besteht gerade darin, unter Offenlegung der Methoden neue Ergebnisse zu präsentieren, die hinsichtlich der Methoden wie der Ergebnisse der kritischen Stellungnahme der scientific community ausgesetzt werden. Diese Kritik geschieht zumeist durch Aufweis von methodischen Mängeln, Anmeldung von Desideraten, um die methodischen Absicherungen der Ergebnisse zu erweitern, Aufweis neuer Fragestellungen etc. Freiheit der Forschung bezieht sich also auf das Suchen und Diskutieren in diesem Prozess. Dabei geht es natürlich sowohl auf Seiten des einzelnen Forschers wie auf Seiten der scientific community um ein sachgemäßes, methodisch durchreflektiertes Suchen und die entsprechende Kritik. Wissenschaft ist so wesentlich ein kommunikativer, ein sozialer Vorgang. Für diesen Vorgang wird Freiheit gefordert und ist Freiheit notwendig, wenn er sich entfalten soll. Notwendigerweise gilt dies auch für die Theologie, die sich im Kontext moderner Wissenschaften zu behaupten hat. Die knappe Charakteristik, welche etwa *Gaudium et spes* 62 von der Theologie und ihrer Verflechtung in den Wissenschaftskosmos ablegt, zeigt diesen Sachverhalt deutlich auf. Es ergeben sich in einer Wissenschafts- und Bildungsgesellschaft wesentlich eine Fülle von Anfragen an Glaube und Sitte wie sie im Evangelium bezeugt und in der Praxis des Glaubens Gestalt annehmen sollen. Ebenso gehört zum Glauben selbst das Ringen um den angemessenen, immer einen zeitgeschichtlichen Index tragenden intellectus fidei, um das Evangelium überhaupt in einer angemessenen Weise den Menschen, der Gesellschaft nahe bringen zu können. Dies bedeutet keine Relativierung des Glaubens und der maßgeblichen Glaubenszeugnisse, wohl aber die Zulassung aller denkbaren sachdienlichen Fragen in Bezug auf Voraussetzungen, Tragweite, Motive, Grenzen, mögliche Einseitigkeiten etc. in diesen Zeugnissen.

Wo Theologen keinen geschützten freien Raum haben, solchen Fragen nachzugehen, sie methodisch aufzuarbeiten, ihre Reflexionen zu publizieren, sie zu diskutieren, zu kritisieren, zu neuen Fragestellungen zu kommen, verkümmert die Theologie ungemein rasch, da sie ein Prozess ist, der ebenso angewiesen ist auf kreative Forscher wie auf die kritische Kommunikation der scientific community.

[16] Zitiert nach: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Theologie und Kirche – Dokumentation 31. März 1991 (Arbeitshilfen 86), 109.

Selbstverständlich haben Freiheit der Forschung in der Theologie wie Freiheit der Forschung im öffentlichen, allgemeinen Bereich Grenzen. Die Grenzen für die Freiheit der Forschung in der Theologie sind zum einen die Anerkennung der kanonischen Schriften, der anerkannten Glaubenszeugnisse wie liturgischer Texte, traditioneller Glaubensbekenntnisse, der Konzilsentscheidungen, der Dogmen etc. Man kann diese Grenzen unter dem Stichwort „loci theologici proprii" zusammenfassen. Grundsätzlich gilt: Die Kirche hat das Recht und die Pflicht abzugrenzen, was sie als authentischen Ausdruck des gemeinsamen Glaubens der von Gott geoffenbarten Wahrheit versteht. Diese verbindliche Abgrenzung wird durch Papst und Bischöfe wahrgenommen und muss ihrerseits gewissen anerkannten Prinzipien entsprechen.

Anerkennung aber bedeutet nicht einfachhin die Überflüssigkeit oder Uniformität der Interpretation aller dieser Zeugnisse. Das Gegenteil ist der Fall.[17] Diese Grenzen sind theologisch und kanonistisch zu fassen, um Rechtssicherheit hinsichtlich der Forschungsfreiheit zu gewährleisten.

Weiterführende Literatur:
Reese Thomas, Im Inneren des Vatikan – Politik und Organisation der katholischen Kirche, Frankfurt a. Main 1998;
Hünermann Peter, Ist der CIC revisionsbedürftig?, in: Theologie der Gegenwart, 50 (2007), 15–30;
Ders., Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdienstes, in: Heinz Schütte (Hg.), Im Dienst der einen Kirche, Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamtes, Paderborn 2000, 167–180;
Ders., Autorität und Synodalität – eine Grundfrage der Ekklesiologie, in: Christoph Böttigkimer/Johannes Hoffmann (Hg.), Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten, Frankfurt a. M. 2008, 321–348.

2.3 Zwei Postulate für eine Restrukturierung der Glaubenskongregation

Aus den oben dargelegten Reflexionen, die die Bedeutung und die Grenzen der Meinungsfreiheit für den Glauben und das Gewicht der Forschungsfreiheit samt ihren Grenzen in der Theologie betreffen, ergeben sich sachlogisch zwei Postulate. Diese Postulate ergeben sich auf Grund einer notwendigen Unterscheidung: Die Förderung, Wahrung, Entfaltung der Glaubensüberlieferung ist wesentlich zu unterscheiden von der Verurteilung von Grenzüberschreitungen sowohl der kirchlichen Meinungsfreiheit in Bezug auf Glaube und Sitte wie in Bezug auf die theologische Forschungsfreiheit und deren Grenzen. Daraus ergibt sich erstens das Postulat, eine Institution zur Förderung zu konstituieren, und es ergibt sich zweitens das Postulat, ein eigenes Gericht einzurichten. Die Förderinstitution – sie gehört zur Exekutive/Administrative des Heiligen

[17] Vgl. die unterschiedlichen Bündel von Kriterien der Interpretation des Glaubens und der Glaubenszeugnisse und die Weite dieser Kriterien im Dokument der *Internationalen Theologenkommission* „Die Interpretation der Dogmen" vom Oktober 1998, sie wurde von Kardinal Ratzinger, dem Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre und dem Präsidenten der genannten Kommission in der katholischen Zeitschrift „Communio" 19 (1990), 246–266 veröffentlicht. Vgl. auch *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Theologie und Kirche (s. Anm. 16), 75–103.

Stuhls – müsste in der Charakteristik ihrer Strukturen eine Vorgabe hinsichtlich der wesentlichen Ausrichtung ihrer Förderung enthalten. Nur so könnte diese zentrale Institution in ihrer Komplementarität zu den vor Ort bzw. regional regierenden Institutionen der Ortskirchen und Kirchenregionen ausgewiesen werden. Hier gilt grundsätzlich das Subsidiaritätsprinzip.

Wenn hier eine solche Unterscheidung der Förderungsinstitution von der gerichtlichen Institution verlangt wird, so deswegen, weil die Trennung von Exekutive/Administrative auf der einen Seite und Judikative nicht nur ein wohlbegründetes Prinzip der öffentlichen Ordnung ist, sondern auch im Kirchenrecht, so insbesondere bei der jüngsten Codexreform selbstverständlich bejaht wurde.[18] Lediglich in Bezug auf die Kongregation für die Glaubenslehre wurde dieses Prinzip erstaunlicherweise nicht angewandt.

In die Charakteristik der erstgenannten postulierten Institution gehört der Hinweis, dass die Meinungsfreiheit zum Glaubensvollzug gehört wie die Unabdingbarkeit der Forschungsfreiheit für die Theologie. Ebenso gehört ein grundsätzlicher Hinweis auf die Grenzen der beiden Freiheiten hinzu.

Im Hinblick auf die zweite postulierte Institution, das Gericht, ist zu beachten, dass Grenzen der Meinungsfreiheit wie der Forschungsfreiheit ebenso durch unzulässige Einschränkungen wie durch eine exzessive Beanspruchung von Meinungsfreiheit und Forschungsfreiheit überschritten werden können. Das Gericht muss selbstverständlich für beide Typen von Rechtsbrüchen zuständig sein. Bei der Durchführung der Verfahren sind die üblichen modernen Verfahrensregeln zum Schutz vor Verfahrensirrtümern und Fehlurteilen wie zum Schutz aller involvierten Personen vorzusehen.

Ob die hier postulierte Gerichtsinstanz mit jenen gerichtlichen Verfahren insgesamt betraut werden soll, welche bisher von der Kongregation für die Glaubenslehre wahrgenommen werden, müsste sehr sorgfältig geprüft werden. Ganz sicherlich gehörte in ihre Kompetenz nicht die Überprüfung der theologischen Aussagen der anderen römischen Kongregationen, Sekretariate etc.

Der Autor: *Prof. Dr.Dr. h.c.mult. Peter Hünermann, geb. 1929, lehrte nach seinen Studien in Rom, München und Freiburg i. Br. von 1971 bis 1982 als Professor für katholische Dogmatik in Münster, danach bis zu seiner Emeritierung (1997) an der Eberhard Karls Universität Tübingen. Wichtige Publikationen: Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit, 2. Aufl. Münster 1997; Dogmatische Prinzipienlehre – Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003; Herausgeber: zusammen mit Bernd J. Hilberath, Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 5 Bde., Freiburg 2004/2005; Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg 2006.*

[18] Schon die Reorganisation der Kurie durch Pius V. war von dem Ziel bestimmt, Verwaltung und Gerichtsbarkeit zu trennen, fand aber keine adäquate Umsetzung. Vgl. Apostolische Konstitution „Sapientia Consilio" vom 29. 6. 1908, in: AAS 1 (1909), 7–19. Ordo servandus in SS. Congregationibus, Tribunalibus, Officiis Romanae Curiae vom 29. 9. 1998, in: AAS 1 (1909), 36–108.

Rudolf Zinnhobler

Die katholische Kirche in der „Gauhauptstadt Linz“

Im Spannungsfeld des Nationalsozialismus[1]

1. Einleitung

Kürzlich begingen wir den siebzigsten Gedenktag an das schreckliche „Novemberpogrom“ des Jahres 1938 (9./10. November), bei dem alle Synagogen im Dritten Reich, also auch jene von Linz, in Flammen aufgingen. Die „Reichskristallnacht“ löste die Zerstörung vieler jüdischer Geschäfte aus, mehrere hundert Juden wurden in der Folge ermordet, etwa 30.000 Juden wurden verhaftet und in Konzentrationslager eingeliefert, wo die meisten von ihnen umkamen.[2] Öffentliche Proteste der höchsten Vertreter der Kirche, des Papstes in Rom und der deutschen Bischöfe, gab es nicht. Auch der mutige Bischof von Münster, Clemens August Graf von Galen[3], und der Bischof von Linz, Johannes Ev. Maria Gföllner[4], meldeten sich nicht zu Wort, obwohl beide schon früh den nationalsozialistischen Rassenwahn verurteilt und den wichtigen Platz, den das Alte Testament im Rahmen der Theologie einnimmt, entschieden verteidigt hatten.

Dieses Schweigen war nicht zuletzt von der Angst motiviert, dass ein Protest nur noch Öl ins Feuer gießen würde. Wie realistisch solche Befürchtungen waren, zeigt der Umstand, dass der spätere Protest der niederländischen Bischöfe gegen die Judendeportationen nicht nur nichts nützte, sondern das Übel noch verschlimmerte und die Zahl der Opfer drastisch ansteigen ließ.[5] Die aus diesem Grund verständliche kirchliche Zurückhaltung wurde später von einer Reihe jüdischer Persönlichkeiten ausdrücklich positiv ge-

[1] Vortrag beim Dies academicus an der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz am 13. November 2008. Ein Abkürzungsverzeichnis findet sich am Schluss des Beitrags.

[2] *K. S. Davidowicz*, Judenpogrome, in: LThK 5 (^{3}1996), 1053f.

[3] Zu ihm vgl. u. a. *H. Wolf*/*Th. Flammer*/*B. Schüler* (Hg.), Clemens August von Galen. Ein Kirchenfürst im Nationalsozialismus, Darmstadt 2007.

[4] Zu ihm u. a. *R. Zinnhobler*, Die Bischöfe Gföllner und Fließer in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, in: *M. Liebmann* u. a. (Hg.), Staat und Kirche in der „Ostmark“, Frankfurt a. M. 1998, 515–558.

[5] Unter diesen Opfern befanden sich auch die Konvertitinnen und Karmelitinnen Edith Stein und ihre Schwester Rosa; beide fanden am 9. August 1942 in den Gaskammern von Auschwitz den Tod. Vgl. *B. Beckmann*, Stein Edith, in: LThK 9 (^{3}2000), 946. Es gab aber durchaus kirchliche Einsprüche, Eingaben und Proteste gegen den Rassismus. Ein einheitliches Vorgehen der kirchlichen Würdenträger kam freilich nicht zustande. Diesen komplexen Fragen widmete die ThPQ vor zehn Jahren ein Schwerpunktheft: 147 (1999), bes. 40ff. Vgl. vor allem: *H. H. Henrix*, Als die Vielen schwiegen. Die „Reichskristallnacht“ vom 9. November 1938 und unsere Erinnerung, 40–52; *F. D. Hubmann*, Nach der römischen „Reflexion über die Shoah“. Zum Dokument der Kommission für die Religiösen Beziehungen zu den Juden von 1998, 53–61.

würdigt.[6] Wer freilich den Druck einer Diktatur nicht selbst erlebt hat, mag Schwierigkeiten haben, diese Haltung nachzuvollziehen.

Doch kehren wir zurück nach Linz! Hier verlieh die Nähe von Synagoge und Priesterseminar (von Altem und Neuem Testament, wie man oft sagte) dem Pogrom eine besondere Dramatik. Erst wenige Wochen vor dem Ereignis hatte Professor Maximilian Hollnsteiner[7] seine Antrittsvorlesung gehalten zur Verteidigung des Alten Testamentes. Und nun fiel das jüdische Kultusgebäude dem Nationalsozialismus zum Opfer! Die Brandlegung dürfte um 3.30 Uhr früh erfolgt sein. SA- und SS-Männer stürmten zuerst das Gebäude und zündeten es hierauf an. Die noch im Hause Harrachstraße 7 wohnenden Seminaristen wurden von Axtschlägen gegen die Synagogentüren aus dem Schlaf geweckt. Die stundenlang brennende Synagoge wurde von den Theologiestudenten Franz Braumann und Franz Mittermayr mehrmals fotografiert. Die Bilder haben sich im Diözesanarchiv Linz erhalten.[8]

Schon vor dem „Anschluss“ Österreichs an das Deutsche Reich hatte es in Linz zahlreiche Konflikte zwischen Kirche und Nationalsozialismus gegeben. Das sollte auch im weiteren Verlauf so bleiben, wie die Darlegung von einzelnen Ereignissen und von zwei Lebensbildern zeigen wird. Der Schwerpunkt der Ausführungen wird dabei auf die Geschicke der „Theologie in Linz“ gelegt.

2. Anfänge des NS in Linz und Reaktionen der Kirche

Die Anfänge der „nationalsozialistischen Bewegung“, welche ein gemeinsames Reich aller „Deutschen“ unter Einschluss der Österreicher anstrebte, reichen spätestens in das Jahr 1918 zurück und hängen mit dem Ende der österreichisch-ungarischen Monarchie zusammen.[9]

Tatsächlich verstand sich ja die 1918 ausgerufene Republik als einen „Bestandteil“ Deutschlands. Art. 1 des Gesetzes vom 12. November 1918 lautet: „Deutschösterreich ist eine demokratische Republik“; im Art. 2 wird dann erklärt: „Deutschösterreich ist ein Bestandteil der Deutschen Republik“ (Staatsgesetzblatt für den Staat Deutschösterreich, 1. Stück, Nr. 5).

Ab 1926 wurde die ns. Partei immer stärker von Adolf Hitler geprägt. Sein „Mann für Österreich“ war Theo Habicht (1898–1944)[10]; dieser sollte ihn vor allem

6 *H. Mussinghoff*, Bischof Clemens August von Galen und die Juden. Zum Forschungsstand, in: *H. Wolf*, Galen (wie Anm. 3), 199–220, hier 218–220. Erwähnt seien u. a. der münsterische Rabbiner F. L. Steinthal und Pinchas E. Lapide.

7 Maximilian Hollnsteiner (1904–1997), Prof. für AT 1938–1970, Dozent für orientalische Sprachen 1938–1983. Im Jahre 1944 war Hollnsteiner über zwei Monate inhaftiert (21. Juni bis 26. August).

8 Zum Pogrom in Linz vgl. *M. John*, „Bereits heute schon ganz judenfrei …“ Die jüdische Bevölkerung von Linz und der Nationalsozialismus, in: *F. Mayrhofer*/*W. Schuster* (Hg.), Nationalsozialismus in Linz. Bd. 2, Linz 2001, 1311–1406, bes. 1346–1355; *V. Wagner*, Jüdisches Leben in Linz 1849–1943. Bd. 1: Institutionen, Linz 2008, 573–586 (mit wichtigen Abbildungen).

9 *L. Reichhold*, Kampf um Österreich. Die Vaterländische Front und ihr Widerstand gegen den Anschluss 1933–1938, Wien 1984, 18ff.; *G. Jagschitz*, Von der „Bewegung“ zum Apparat. Zur Phänomenologie der NSDAP 1938–1945, in: *E. Tálos* u. a. (Hg.), NS-Herrschaft in Österreich. Ein Handbuch, Wien 2001, 88–122.

10 Zu ihm vgl. *L. Reichhold*, Kampf um Österreich (wie Anm. 9), bes. 98ff., 258ff.

bei seinen Bemühungen um Einheit der zerstrittenen Partei unterstützen.

Bischof Gföllner warnte schon 1929 vor den „falschen“, im Land herumziehenden „Propheten“, deren Ziel es sei, der „übervölkischen römischen Kirche“ eine „völkische Organisation“ entgegenzustellen.[11] Der Bischof war sich also bereits damals der Gefahren bewusst, die von der ns. Bewegung für die Kirche ausgingen.

1932 verlegte Theo Habicht den Sitz der gesamtösterreichischen NSDAP nach Linz, was zu vielen Unruhen in Oberösterreich führte.[12]

Die „Machtergreifung“ Adolf Hitlers in Deutschland fand am 30. Jänner 1933 statt. Kurz vorher, am 21. Jänner 1933, hatte Bischof Gföllner in seinem fast international verbreiteten „Hirtenbrief über wahren und falschen Nationalismus“ nochmals deutlich vor den Gefahren der NSDAP gewarnt[13] und wurde deshalb von den Anhängern der Bewegung heftig angegriffen. Bei einer daraufhin am 14. Februar 1933 vom Katholischen Volksverein abgehaltenen Versammlung trat Theologieprofessor Leopold Kopler als Hauptredner auf und verteidigte die Position der Kirche und des Bischofs.[14]

Bis zum „Anschluss“ gab es in der Landeshauptstadt Linz und darüber hinaus immer wieder antikirchliche Störaktionen der seit 1933 „illegalen“, da durch Bundeskanzler Engelbert Dollfuß verbotenen NSDAP. Am 19. Jänner 1934 wurde z. B. vor dem Portal des Priesterseminars ein Sprengkörper zur Explosion gebracht. Es wurden einige Fensterscheiben zertrümmert; ansonsten war der materielle Schaden gering. Laut dem Journal der Generalpräfektur trug dieser Vorfall dazu bei, die Seminaristen in ihrer Vaterlandsliebe noch zu bestärken. Ihre „Antwort“ auf den „Böller der Nazis“ war: „Heil Österreich! Heil Dollfuß“.[15]

Am 25. Juli 1934 ermordeten Nationalsozialisten Bundeskanzler Dollfuß, was die ohnedies brisante Lage noch verschärfte.

1936 hielt Bischof Gföllner in Linz eine Rede vor der „Vereinigung der Deutschen Jugendkraft“, an die er den Appell richtete: „Schütze den stolzen Adler Österreichs gegen den raubgierigen Habicht.“[16] Die Anspielung auf den uns schon bekannten, übel beleumundeten Theo Habicht war unüberhörbar.

Am 14. März 1937 erschien die in deutscher Sprache abgefasste Papstenzyklika „Mit brennender Sorge“, welche die Übergriffe des nationalsozialistischen Regimes in Deutschland verurteilte. Während die Linzer „Theologisch-praktische Quartalschrift“ davon kaum Notiz nahm, identifizierte sich Bischof Gföllner völlig mit dem Rundschreiben, dessen Hauptinhalt er seinen Diözesanen in Form eines Hirtenbriefes mitteilte, welcher am 11. und 18. April von den Kanzeln zu verlesen war.[17]

11 LDB 75 (1929), 61.

12 *R. Zinnhobler*, Kirche und Nationalsozialismus in der Gauhauptstadt Linz, in: *F. Mayrhofer*/*W. Schuster*, Nationalsozialismus in Linz (wie Anm. 8), 937–1024, hier 943.

13 LDB 79 (1933), 1–14.

14 *K. Pangerl*, Leopold Kopler (1881–1933), in: *R. Zinnhobler*/*K. Pangerl* (Hg.), Kirchengeschichte in Linz. Fakultät – Lehrkanzel – Professoren, Linz 2000, 221–243, hier 221–243.

15 *P. A. Böttinger*, Das Bischöfliche Priesterseminar Linz in der Zeit vom Ersten zum Zweiten Weltkrieg, Linz 1990, 29f. (Kirchengeschichtliche Diplomarbeit)

16 Reichspost vom 28. Juni 1936, 6.

17 LDB 83 (1937), 49–72. Der Bischof sah mit dem Papst „die öffentliche Ordnung, Ruhe und Sicherheit“ in Gefahr, „wenn der Verbreitung solcher Zeitirrtümer nicht mit aller Entschiedenheit entgegengetreten wird“.

Der „Anschluss“ Österreichs an das Deutsche Reich stand damals schon unmittelbar bevor. Bundeskanzler Kurt Schuschnigg setzte einen Verzweiflungsakt, als er am 9. März 1938 zu einem Volksentscheid aufrief, der am 13. März stattfinden und die Eigenstaatlichkeit Österreichs retten sollte.[18] Nationalsozialistische Formationen reagierten darauf u. a. mit einem Demonstrationszug durch Linz, der auch am Priesterseminar vorbeiführte. Das Schreien, Lärmen und Skandieren von NS-Parolen war im Hause deutlich zu hören.[19]

3. Der „Anschluss“ und seine Folgen für Priesterseminar und Theologische Lehranstalt

Wie stark sich der „Anschluss“ Österreichs an das Deutsche Reich auf das kirchliche Leben auswirkte, soll nun exemplarisch am Schicksal des Linzer Priesterseminars aufgezeigt werden.

Am Tag des Einmarsches deutscher Truppen in Österreich, am 12. März 1938, flogen den ganzen Tag pausenlos Bomber und andere Flugzeuge über Linz. Mittags kam Bischof Gföllner in das Seminar und richtete aufmunternde und beruhigende Worte an die Alumnen.[20]

Am Abend des 12. März erschien Hitler um 20.25 Uhr auf dem Balkon des Linzer Rathauses und verkündete, er habe nun den Auftrag der Vorsehung erfüllt und seine „teure Heimat dem Deutschen Reiche“ wiedergegeben. Am 13. März unterschrieb er in Linz, im Nobelhotel Weinzinger, in welchem er übernachtet hatte, das Gesetz über die „Wiedervereinigung Österreichs mit dem Deutschen Reich“. Damit hatte Österreich als selbstständiger Staat zu bestehen aufgehört.[21]

Am 10. April 1938 fand bekanntlich die Volksabstimmung über den bereits vollzogenen „Anschluss“ statt. Das Priesterseminar wurde zu einem eigenen Wahllokal erklärt. Regens Wenzel Grosam wandte sich an diesem Tag beim Frühstück mit etwa folgenden Worten an die Alumnen: „Sie wissen, es findet heute eine freie und ganz geheime Wahl statt.“ Die Ironie dieser Ankündigung war leicht zu durchschauen. Er fügte dann hinzu: „Sie wissen aber auch, dass diese Wahl über das Schicksal unseres Hauses entscheidet.“ Um 13.30 Uhr erschien dann eine „fliegende Wahlkommission“. Die Abstimmung wurde im Prüfungszimmer vor einem geschmückten Hitlerbild vorgenommen. Die Alumnen wurden in alphabetischer Reihenfolge aufgerufen. Die Wahlzettel mussten übereinander gelegt werden und ein Parteigenosse gab Anweisung, wo der Zettel anzukreuzen war.[22] Unter diesen Umständen war ein 100%iges „Ja“ eigentlich selbstverständlich. Um 15 Uhr lag das erwartete Endergebnis der 191 Wahlberechtigten vor.[23]

Wie sehr die Zeichen auf Sturm standen, zeigt u. a. das schon geschilderte No-

18 *L. Reichhold*, Kampf um Österreich (wie Anm. 9), 346 ff.
19 *P. A. Böttinger*, Priesterseminar (wie Anm. 15), 36.
20 Ebd.
21 Als zeitgenössisches Dokument verdient Erwähnung: *K. Itzinger*, Tagebuch vom 16. Februar bis 14. März 1938, Linz 1938, bes. 66ff.
22 Dazu *J. Lenzenweger*, Notizen zu einem bewegten Priesterleben, in: *R. Zinnhobler* u. a. (Hg.), Kirche in bewegter Zeit. FS für Maximilian Liebmann zum 60. Geburtstag, Graz 1994, 287–303, hier 294. Die Zeitangaben Lenzenwegers bedürfen der Korrektur.
23 Zu den 177 Alumnen kamen noch die Seminarvorstehung und die Hausbediensteten.

vemberpogrom 1938. Die Lage wurde auch für das Seminar immer bedrohlicher.

Trotz der Gegnerschaft des Regimes zur Kirche war es vorerst noch möglich, das Seminarleben und den Lehrbetrieb während des ganzen Studienjahres 1938/39 in Linz, im Hause Harrachstraße 7, fortzusetzen. Freilich mussten, wie schon angedeutet, vielfache Einschränkungen in Kauf genommen werden. So wurden zunehmend mehr Räume für das Militär und für Parteizwecke beansprucht, auch nahm die Hörerzahl durch die Einberufung von Alumnen zum Militär- oder Sanitätsdienst ständig ab.

Längerfristig war mit der Aufhebung oder zumindest Verlegung von Priesterseminar und Lehranstalt zu rechnen. Ein Alarmzeichen war im Sommer 1939 die Beschlagnahme des gesamten Hauses Harrachstraße 7.[24] Auf der Suche nach einem neuen Ort der Unterbringung stand auch ein nahes Kloster (Kremsmünster, Schlierbach, St. Florian, Wilhering) zur Diskussion.[25] Schließlich konnte man sich auf das Stift Wilhering einigen, das auch den kirchlichen Instanzen noch am ehesten als geeignet erschien. Ab 21. August fand die Übersiedlung dorthin in einer turbulenten Aktion statt.

4. Theologie im „Exil“

a) In Wilhering

Als die ersten von über hundert Möbelwagen im Stift ankamen, standen die angewiesenen Räumlichkeiten noch nicht zur Verfügung; das dort stationierte Militär war noch nicht ausgezogen und eine gründliche Reinigung des Hauses war nötig. Daher wurden die transportierten Gegenstände zunächst in den Gängen und im Festsaal des aufgehobenen Stiftsgymnasiums provisorisch untergebracht. Noch während die Übersiedlung im Gange war, wurde im Kloster für zwei Wochen auch eine für den „Polenfeldzug“ ausgehobene „Veterinärkompanie in Reserve“ einquartiert.

Die erste Professorenkonferenz für das neue Studienjahr fand am 16. September 1939 noch in Linz statt, der Eröffnungsgottesdienst am 21. September aber schon in Wilhering „mit einem feierlichen Choralamt in der Abteikirche“. Noch waren 88 Hörer präsent, während 75 bereits zum Wehrdienst eingezogen waren.

Fast wundert man sich, dass die kirchliche Priesterausbildung nicht eingestellt wurde, galt doch Österreich als „konkordatsfreier Raum“, so dass die Behörden die legale Möglichkeit zu deren Beendigung gehabt hätten. Die staatlichen Katholisch-Theologischen Fakultäten Innsbruck, Salzburg und Graz mussten bekanntlich ihren Betrieb einstellen.[26] Tatsächlich war auch die Aufhebung der Priesterseminare eine schon beschlossene Sache. Das geht für Linz aus dem Protokoll der Professorenkonferenz vom 9. Jänner 1940 hervor.[27] Demnach war durch eine Verfügung des Reichskirchenministeriums in Berlin (Erlass vom 2. 11. 1939, Zl. II 5245/39) die Fortsetzung der Studien nur noch „bis zur

[24] Näheres bei *P. A. Böttinger*, Priesterseminar (wie Anm. 15), 41.

[25] DAL Sem. A/1, Sch. 16, Konzept eines „Pro memoria“ von Regens Grosam [1939].

[26] Im Einzelnen vgl. *W. Rees*, Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Innsbruck, in: *D. Burkard/W. Weiss* (Hg.), Katholische Theologie im Nationalsozialismus. Institutionen und Strukturen. Bd. 1/1, Würzburg 2007, 511–544, hier 525; *A. Rinnerthaler*, Die Theologische Fakultät und die ihr nachfolgende Diözesanlehranstalt in Salzburg, ebd., 545–573, hier 555; *M. Liebmann*, Die Katholisch-Theologischen Fakultäten in Graz und Wien, ebd., 491–510, hier 500.

[27] DAL, Fak. A/1, Sch. 8.

Beendigung des Trimesters am 15. November 1939“ zugestanden worden;[28] dann sollten die Hörer in einem reichsdeutschen Priesterseminar (z. B. in Fulda oder in Weidenau) untergebracht werden. Dass diese Verfügung nicht in Kraft trat und der Seminarbetrieb in der Ostmark nicht eingestellt werden musste, dürfte mit dem Wunsch Hitlers zusammenhängen, nach Beginn des 2. Weltkriegs die ohnedies schon angespannte Lage zwischen Staat und Kirche nicht noch stärker eskalieren zu lassen.[29]

Die fünf Jahre in Wilhering waren aber für das Seminar alles eher als eine ruhige Zeit. Auf gemachte Zusagen war kein wirklicher Verlass. Und durch andere Einquartierungen, auch wenn diese nur vorübergehend waren, wurde die Raumnot immer größer. Am 3. September 1940 mussten z. B. 300 Bessarabien-Deutsche aufgenommen werden.[30]

Als am 16. November 1940 im Stift eine Zelle der Großösterreichischen Freiheitsbewegung (GÖFB) aufgedeckt wurde, führte das zu einer gänzlichen Beschlagnahme des Klosters.[31] Musste nun auch das Seminar ausziehen? Dies schien unmittelbar bevorzustehen, als die „kommissarische Stiftsverwaltung“ am 1. September 1941 den Mietvertrag aufkündigte,[32] um in Wilhering eine „Filmstadt“ unterbringen zu können. Doch dieser Plan zerschlug sich wieder.

Im Sommer 1942 ordnete SS-Standartenführer Franz Peterseil (1907–1991) in rüdem Tone an, das Priesterseminar solle bis spätestens 5. August Wilhering räumen und in das aufgehobene Kloster des hl. Franz von Sales in Dachsberg übersiedeln, das aber für den bestimmten Zweck völlig ungeeignet war. Dass diese „Aktion Peterseil“[33] vereitelt werden konnte, hängt vor allem damit zusammen, dass zwischen Gauleiter August Eigruber und Bischof Joseph Cal. Fließer eine einigermaßen tragfähige Gesprächsbasis bestand.

Auch eine schon länger geplante und dann am 5. Oktober 1943 tatsächlich eröffnete Technische Hochschule in Wilhering, ein Lieblingsprojekt Adolf Hitlers, führte noch nicht zum „Exodus“ des Seminars, da der Gauleiter vermittelnd eingriff. Dafür bedankte sich der Bischof mit einem Brief vom 3. September 1943, den er – aus verständlichen Gründen – mit „Heil Hitler“ unterschrieb.[34]

Außer den geschilderten Turbulenzen litten Seminar und Lehranstalt unter dem großen Hörerschwund, eine Folge der Einberufungen zum Militär- oder Sanitätsdienst. Die Schere zwischen „eingerückten“ und „anwesenden“ Alumnen ging immer weiter auseinander. Auch die Zahl derer, die im Krieg ihr Leben lassen mussten, nahm ständig zu.

28 *P. A. Böttinger*, Priesterseminar (wie Anm. 15), 45, zitiert zwar den diesbezüglichen Erlass, erwähnt aber nicht das vorgesehene Ablaufdatum des Seminars schon mit 15. November 1939.

29 *D. Burkard*, Kirchenpolitik in der Wissenschaftspolitik?, in: *D. Burkard*/*W. Weiss*, Katholische Theologie (wie Anm. 26), 55–103, bes. 78f.

30 *P. A. Böttinger*, Priesterseminar (wie Anm. 15), 45.

31 *G. Winkler*, Die Großösterreichische Freiheitsbewegung (GÖFB) im Stift Wilhering, in: *J. Mikrut* (Hg.), Österreichs Kirche und der Widerstand 1938–45, Wien 2000, 265–282. Mehrere Patres des Stiftes waren in diese Widerstandsgruppe involviert. Zu den Ereignissen in Wilhering vgl.: *P. Nimmervoll*, Die Schicksale des Zisterzienserstiftes Wilhering während der Zeit des Nationalsozialismus 1938–1945, Linz 1970, 24ff. (Kirchengeschichtliche Hausarbeit)

32 *P. A. Böttinger*, Priesterseminar (wie Anm. 15), 46.

33 Ebd., 47; WuV OÖ II, 114f.

34 DAL, Sem. A/1, Sch. 16.

Von den vielen Inskribierten (die Zahlen bewegten sich um die 150) konnten z. B. die Eröffnung des Studienjahrs 1940/41 nur mehr 25 und 1944/45 nur mehr 9 Alumnen am Ort mitfeiern.[35]

So bedauerlich die Abnahme der Hörerzahlen auch war, so war sie doch ein Grund dafür, dass sich die schwierige Raumsituation noch einigermaßen bewältigen ließ.

b) In Urfahr

Ein Jahr hatten die Technische Hochschule und die Theologische Lehranstalt in Wilhering nebeneinander bestanden (1943–1944). Doch am 22. August 1944 wurde Bischof Fließer zum Gauleiter gerufen, der ihm mitteilte, dass er das Seminar auf Drängen Berlins jetzt nicht mehr in Wilhering belassen könne. Als Ausweichquartier bot er „die Räume an, die das Oberversicherungsamt des Reichsstatthalters bei den Oblatinnen in Urfahr als Büroräume verwendete“.[36] Die Übersiedlung dahin erfolgte am 5. Oktober. Ein interessantes Detail am Rande: Das „Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung“ übernahm die Kosten der Übersiedlung![37]

Im Kloster der Oblatinnen stand nur sehr wenig Platz zur Verfügung. Folgende Zahlen illustrieren die räumlichen Einengungen: Im Hause Harrachstraße 7 hatte die Wohnfläche 6000 m² betragen, im Stift Wilhering ursprünglich 2000 m² und zum Schluss 1300 m², in Urfahr musste mit 300 m² das Auslangen gefunden werden. Für 20 Personen (Vorstehung, sieben Alumnen, Dienstboten) standen nur 14 kleine Zimmer bereit. Daher war es nötig, andere Möglichkeiten der Unterbringung zu finden. So wohnte Subregens Dr. Josef Häupl (1904–1981) im nahen Priesterheim (Rudolfstraße). Spiritual Josef Huber (1888–1976) blieb jedoch bei den Alumnen. Das Essen musste im Turnus mit den Schwestern in den Kellerräumen eingenommen werden. „In dieser prekären Situation“ eröffnete Bischof Fließer am 21. Oktober 1944 das sechste Studienjahr im Exil mit einer bewegenden Ansprache.[38]

Oftmaliger Fliegeralarm, stundenlange Aufenthalte im Luftschutzkeller des Klosters oder „in den Bergstollen der Urfahrer Wände“ und Luftangriffe (27. Dezember 1944, 1. April 1945), die auch Schäden am Gebäude der Oblatinnen anrichteten, gehörten zum Alltag. An einen geregelten Studienbetrieb war nicht mehr zu denken.[39]

Am 4. Mai 1945 bezogen die Amerikaner Stellung hinter dem Pöstlingberg und beschossen die Stadt mit schwerer Artillerie. Am Abend dieses Tages erschien Subregens Häupl im Schutzraum des Klosters und verkündete: „Für uns ist der Krieg

[35] Vgl. *J. Ebner*, Hörerstatistik der Katholisch-Theologischen Hochschule in Linz, in: *R. Zinnhobler* (Hg.), Theologie in Linz (Linzer Philosophisch-Theologische Reihe 12), Linz 1979, 57–65, hier 62. Völlig exakte Angaben über den Hörerstand sind kaum möglich. Die „Einberufungen“ und „Todesfälle“ innerhalb der Studienjahre sind der Grund hierfür. Vgl. die abweichenden Zahlen bei *A. Naderer*, Dr. Josef Cal. Fliesser, Bischof von Linz, Wien 1972, 132. (Kirchengeschichtliche Dissertation)

[36] Ebd., 123; *P. A. Böttinger*, Priesterseminar (wie Anm. 15), 50.

[37] DAL, Sem. A/1, Sch. 16, Fasz. VII; dazu *P. A. Böttinger*, Priesterseminar (wie Anm. 15), 50, Anm. 283.

[38] DAL, Sem. A/1, Sch. 18, RB Ende Dezember 1944.

[39] *J. Hörmandinger*, Erinnerungen an die Zeit des NS-Regimes und des 2. Weltkrieges, in: NAGDL 4 (1985/86), 162–166, hier 164f.

aus.“[40] Die Vorstehung des Priesterseminars blieb vorübergehend noch bei den Oblatinnen, die Alumnen waren jedoch schon nach Hause gefahren.

5. Lebensbilder

In der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus hat sich eine Reihe kirchlicher Persönlichkeiten sehr bewährt, so vor allem die beiden Bischöfe Johannes Maria Ev. Gföllner (1915–1941) und Joseph Cal. Fließer (1941–1955).[41] Dieser erwarb sich auch große Verdienste darum, dass die Institutionen „Priesterseminar“ und „Theologische Lehranstalt“ überleben konnten. Er kämpfte in der Sache wie ein Löwe und setzte sich, wie wir gesehen haben, in Einzelfällen sogar gegenüber „Parteigrößen“ wie Franz Peterseil durch.[42] Fließer ermöglichte es überdies, dass tschechische Seminaristen aus Budweis, die sich als Zwangsarbeiter in Linz aufhielten, ihre Studien auf völlig illegale Weise in Abendkursen fortsetzen konnten (Jänner 1943 bis Sommer 1944). Drei Professoren boten pro Woche je zwei Vorlesungen in ihren kleinen Privatwohnungen an. Es waren dies: Karl Eder (Kirchengeschichte), Alois Weilbold (Neues Testament) und Johann Obernhumer (Dogmatik).[43]

Die Sichtung der Quellen ergibt, dass keines der Mitglieder des Lehrkörpers pronationalsozialistisch eingestellt war, mehrere Professoren ließen sogar eine deutliche Gegnerschaft zum Regime erkennen. Besonders hervorgehoben seien: Wenzel Grosam (1877–1942), Josef Häupl (1904–1981),[44] Maximilian Hollnsteiner (1904–1997)[45] und Franz Ohnmacht (1893–1954). Zwei von ihnen sollen nun näher vorgestellt werden.

a) Franz Xaver Ohnmacht

Franz Ohnmacht[46] kam am 5. Dezember 1893 in Raab i. I. als ältestes von drei Kindern des Wundarztes Karl Ohnmacht zur Welt. Er wuchs in einer glücklichen, von tiefer Religiosität geprägten Familie auf. Nach mehreren Jahren im Stiftsgymnasium Kremsmünster (1903–1908) setzte er ab 1908 seine Gymnasialstudien in Ried i. I. fort, wohin seine Familie übersiedelt war, und maturierte 1911 mit Auszeichnung.

40 Ebd., 165.

41 Zu den beiden Bischöfen vgl. meinen oben (Anm. 4) zitierten Aufsatz; zu Fließer u. a. auch *R. Zinnhobler*, Der Linzer Bischof Joseph C. Fließer. Kollaboration oder Widerstand, in: *J. Mikrut* (Hg.), Österreichs Kirche und Widerstand (wie Anm. 31), 105–134, jeweils mit weiterführenden Literaturangaben.

42 Vgl. weiter oben.

43 Anonym veröffentlichter Bericht „Tschechische Seminaristen in Linz (1942–1945)“, in: NAGDL 4 (1985/86), 232; *H. Lehner*, Solidarität mit der Diözese Budweis. Kontakte nach Jahren der Trennung, in: NAGDL 10. Beiheft (2003), 50–66, hier 51.

44 Prof. für Philosophie 1931–1981. In der NS-Zeit bewährte er sich bei der zweimaligen Übersiedlung des Priesterseminars (1939, 1944). Er vertrat in vielfacher Weise Bischof Joseph Cal. Fließer. Als Subregens (ab 15. 9. 1942) leitete er praktisch das Seminar und erwarb sich u. a. Verdienste um die Erstellung und den Versand der „Seminarrundbriefe“ (RB), welche den Kontakt mit den Alumnen im Wehrdienst aufrecht erhalten sollten.

45 Zu ihm vgl. oben Anm. 7.

46 Vgl. *R. Zinnhobler*, Er litt für seinen Bischof. Franz Ohnmacht (1893–1954) im Lichte neuer Quellen, in: FS Gerhard Winkler zum 70. Geburtstag. Jb. OÖMV 149 (2004), 569–636. Mit Bezug auf diese Arbeit wird hier auf nähere Quellenangaben verzichtet.

Nach dem Eintritt in das Priesterseminar Linz entsandte ihn der Bischof zur weiteren Ausbildung an das Kollegium Germanikum in Rom. Die Kriegserklärung Italiens an Österreich-Ungarn (23. Mai 1915) bedingte Ohnmachts Rückkehr nach Linz und die Fortsetzung seines Theologiestudiums in Innsbruck. Dort wurde er am 15. Juli 1916 zum Priester geweiht; am 6. Juli 1917 erlangte er den Grad eines Dr. theol.

Nach mehreren Jahren als Kooperator (1917 Neufelden, 1917–1919 Stadtpfarre Urfahr) avancierte Ohnmacht zum engsten Mitarbeiter von Bischof Johannes Maria Gföllner, der ihn zu seinem Sekretär bestellte. Als solcher war er wesentlich beteiligt an der Entwicklung des diözesanen kirchlichen Lebens in der Zwischenkriegszeit. 1923 wurde Ohnmacht als Bischofssekretär beurlaubt und wirkte als Professor für scholastische Philosophie an der Diözesanlehranstalt (prov. bis 1927, def. 1927–1929, Lehrauftrag 1930–1931).

Die antinationalsozialistische Einstellung Ohnmachts zeigte sich früh. So stand er ganz hinter dem Hirtenbrief Gföllners „Über wahren und falschen Nationalismus“ von 1931, auch protestierte er 1933 dagegen, dass der Parteigenosse Univ.-Prof. Hans Eibl (1882–1964) als Redner beim „Allgemeinen Deutschen Katholikentag“ in Wien auftreten sollte. Mit der Überführung des „Katholischen Volksvereins“ in die „Katholische Aktion“ (1934), deren Generaldirektor Ohnmacht wurde, erlangte er eine Stellung, durch die er „sozusagen am Schaltbrett des pulsierenden Lebens in der Diözese“ stand, weshalb ihn manche scherzhaft nicht mehr „Ohnmacht“ nannten, sondern „Allmacht“.

Ohnmachts Engagement war der Grund dafür, dass er bereits am 13. März 1938, also am Tag, an dem Adolf Hitler in Linz das „Gesetz über die Wiedervereinigung Österreichs mit dem Deutschen Reich“ unterzeichnete, inhaftiert wurde. Er war eben erst von einem Spaziergang mit dem Bischof zurückgekommen, als er überfallsartig festgenommen wurde. Es folgten fünf Jahre Gefangenschaft (Polizeigefängnis Linz, 13. März 1938 bis 16. Juni 1938; KZ Dachau, 16. Juni 1938 bis 27. September 1939; KZ Buchenwald, 27. September 1939 bis 6. Dezember 1940; KZ Dachau, 6. Dezember 1940 bis 16. März 1943).

Über seine Haftzeit sind wir verhältnismäßig gut unterrichtet durch zahlreiche Briefe und Karten an seine Schwester Anna. Diese sind freilich nicht leicht zu erschließen. Da nichts Negatives über das Lagerleben berichtet werden durfte, bedienten sich die Gefangenen einer verschlüsselten Darstellungsweise, um bei der Zensur keinen Verdacht zu erregen. So bezeichnete Ohnmacht z. B. seinen Bischof als „Onkel“ oder „Onkel Johann“, Prof. Joseph Cal. Fließer als den „kleinen Doktor“ und sich selbst als „Vetter“ oder „Vetter Xaverl“.

Die Festnahme Ohnmachts am 13. März 1938 war offenbar stellvertretend für seinen Bischof erfolgt. Die NS-Behörden schreckten ja im Allgemeinen davor zurück, Bischöfe einzusperren, weil sie befürchteten, dadurch Unruhen bei der gläubigen Bevölkerung auszulösen. „Schadlos“ hielten sie sich dafür an exponierten Persönlichkeiten in der zweiten Reihe.

Hatte Ohnmacht schon im Polizeigefängnis Linz unter den Haftbedingungen gelitten, so waren die Jahre im KZ noch viel belastender. Seine Hoffnung, noch 1938 entlassen zu werden, erfüllte sich nicht, sondern er wurde am Fronleichnamstag 1938 nach Dachau überstellt. Hier erhielt er die Häftlingsnummer 21.862 (in Buchenwald war es die Nummer 1015). Auf diese Weise wurde der Mensch zur bloßen Nummer degradiert.

Es kann hier nicht näher auf die fürchterlichen Umstände des Lagerlebens, die primitive Unterkunft, die mangelhafte Bekleidung, die unzureichende Verpflegung, die schlechte medizinische Versorgung, die harten und willkürlichen Strafen, die oft Stunden dauernden „Appelle“ in eisiger Kälte oder brütender Hitze und die zahlreichen anderen Schikanen der SS-Aufseher eingegangen werden. In Buchenwald wurde Ohnmacht, nach allem, was wir wissen, „zu medizinischen Versuchen herangezogen“. Diese machten längerfristig ein körperliches und geistiges Wrack aus ihm.

Das Verbot für Geistliche, im Lager Seelsorge auszuüben, wurde von Ohnmacht nicht immer beachtet. So hörte er z. B. Beichte und führte religiöse Gespräche mit Mithäftlingen. Einmal musste er deswegen „pfahlstehen“, ein anderes Mal wurde er „auf den Bock gespannt“; er erhielt abwechselnd 40 Doppelhiebe von SS-Schergen und wurde dabei blutig geschlagen.

Anfang 1941 wurde es den Priestern im KZ Dachau erlaubt, eine Baracke als Kapelle einzurichten. Deren Betreuung übernahm ab September d. J. Franz Ohnmacht.

Unbedingt zu erwähnen ist, dass Ohnmacht trotz aller Schwierigkeiten in relativ engem Kontakt zu seiner Diözese blieb. In der Zeit im Polizeigefängnis, aber auch in den Jahren im KZ, waren es vor allem Ordinariatssekretär und Theologieprofessor Joseph Cal. Fließer und Ohnmachts Amtsnachfolger in der KA, Franz Vieböck (1907–1984), die ihn immer wieder kontaktierten. Besonders viel bedeutete Ohnmacht ein Brief Bischof Gföllners, den er noch in Linz erhielt und auf den er später wiederholt Bezug nahm. Fließer sandte ihm auch Pakete ins Lager und bemühte sich intensiv um seine Freilassung. Zweimal veranlasste er Ohnmachts Stiefmutter Theresia[47], sich über die Mutter von „Reichsführer-SS“ Heinrich Himmler an diesen zu wenden und die Entlassung zu beantragen. Das erste Gesuch vom 13. Dezember 1940 wurde am 10. Jänner 1941 abschlägig beantwortet; ein zweites führte zum Erfolg. Franz Ohnmacht kam am 16. März 1943 aus Dachau frei, erhielt allerdings gleichzeitig „Gauverbot“. Er durfte also nicht nach „Oberdonau“ zurückkehren. Nur ein kurzer Besuch in Linz wurde ihm gestattet, den er vor allem dazu benützte, um am Grab des inzwischen verstorbenen Bischofs Gföllner († 3. 6. 1941) zu beten. Hierauf fuhr er noch zu seinen Verwandten in Solbad Hall i. T. Anschließend musste er sich ins Exil nach Gadebusch bei Schwerin (Mecklenburg) begeben, wo er am 23. März eintraf. Dort hielt er sich bis Kriegsende auf, wobei ihm neben anderen Entbehrungen besonders die Einsamkeit zu schaffen machte.

Auch nach dem „Zusammenbruch“ war Ohnmacht die Rückkehr in die Diözese nicht sofort möglich und zwar wegen der wechselnden Besatzung von Mecklenburg, wobei den Amerikanern die Russen folgten. Erst am 3. August 1946, also nach mehr als acht Jahren, konnte er heimkehren.

Hier stand ihm ein mühsamer Lebensabend bevor, den ihm Franz Vieböck und Bischof Fließer möglichst erträglich machen wollten. Dieser ernannte Ohnmacht zum „judex prosynodalis“, zum Ordinariatsreferenten (1946) und zum Ehrendomherrn (1947). Letztere Auszeichnung begründete der Bischof ausdrücklich damit, dass er auf diese Weise ein wenig „gutma-

[47] Ohnmachts Mutter Creszentia, geb. Auzinger (1871–1899), starb bereits am 13. November 1899. Sein Vater Karl heiratete am 10. September 1900 Theresia, geb. Wimmer (1860–1945).

chen“ wolle, was ihm die „politischen Gegner“ angetan hatten.

Ohnmacht konnte seinen Aufgaben nicht mehr wirklich entsprechen. Seine Kräfte verfielen rapide, was mit den Entbehrungen und den Leiden im Lager sowie der Heranziehung zu medizinischen Versuchen im KZ Buchenwald (Infizierung mit Syphilis oder mit Geschlechtshormonen vom Pferd) zusammenhängt. Am Palmsonntag, dem 11. April 1954, erlöste der Tod den Schwergeprüften von seinen Leiden.

Franz Ohnmacht stellt – neben anderen Priestern – ein Beispiel dafür dar, dass der oft erhobene Pauschalvorwurf, die Kirchenleitung hätte jene im Stich gelassen, die sich für sie gegenüber den Nationalsozialisten exponiert hatten, in dieser Form nicht zutrifft.

b) Wenzel Grosam

Geboren wurde Wenzel Grosam[48] am 11. Oktober 1877 als Sohn eines Bauern in Ostrowitz, Pfarre Schweißing (Erzbistum Prag). Um seinen beiden Söhnen, die Priester werden wollten, den Zugang zu einem Studienort zu erleichtern, verkaufte der Vater seinen Hof und übersiedelte mit seiner Familie nach Oberösterreich. Wenzel maturierte 1896 mit Auszeichnung am Staatsgymnasium in Linz und trat dann ins Priesterseminar ein. Ein Jahr später kam er an das Kollegium Germanikum in Rom und studierte an der päpstlichen Universität Gregoriana (Bacc. jur. can. 1902, Dr. theol. 1903). Die Priesterweihe wurde ihm am 28. Oktober 1902 in Rom erteilt.

1904 wieder in die Heimat zurückgekehrt, machte Grosam bald eine steile Karriere. Nach einem Jahr als Kooperator in Enns (1903/04) berief ihn Bischof Franz Sal. Doppelbauer (1889–1908) zu seinem Sekretär (1904), zum Domprediger (1904) und zum Professor für Kirchenrecht (1909 prov., 1911–1916 def.). Nach der Ernennung des Pastoraltheologen Johannes Ev. Gföllner zum Bischof von Linz (1915) übernahm Grosam dessen Fach sowie die Schriftleitung der ThPQ (bis 1937). Überdies wurde er 1916 zum Regens des Priesterseminars ernannt. Der Fülle der Aufgaben, die er nun wahrzunehmen hatte, kam er mit beachtlichem Engagement nach. Was das Amt des Regens betrifft, sah er sich nicht in erster Linie als einen „Wächter der Ordnung“, sondern als einen, der seinen Alumnen helfend zur Seite stehen wollte. Grosam förderte die Liturgische Bewegung und initiierte einen Anbau an das Priesterseminar („Neubau“, 1931), um die zunehmende Zahl von Priesteramtskandidaten unterbringen zu können.

1936 wurde er durch Rom zum Visitator der österreichischen Knaben- und Priesterseminare ernannt, was viel zusätzliche und anstrengende Arbeit für ihn bedeutete. Er nahm diese neue Aufgabe gerne auf sich und kam ihr bis zu seinem Tode gewissenhaft nach.

Mehrmals war Grosam auch als Kandidat für frei gewordene Bischofsstühle vorgesehen (Salzburg, St. Pölten, Graz); er war jedoch nicht bereit, einen Bischofsposten anzunehmen.

Eine große Herausforderung bedeutete für Grosam der „Anschluss“ Österreichs an das Deutsche Reich 1938. In diesem Jahr übernahm er auch noch das Amt des Dekans an der Diözesanlehranstalt.

Der Gang des Seminars ins Exil (1939) und die sich daraus ergebenden großen

[48] Zu ihm vgl. *M. Würthinger*, Wenzel Grosam (1877–1942), in: *R. Zinnhobler* (Hg.), Das Domkapitel in Linz (1925–1990), Linz 1992, 399–403; DAL, Pers. A. Wenzel Grosam.

Belastungen zehrten zunehmend an der Gesundheit Grosams. Trotzdem war er unermüdlich tätig und stets bemüht, für alle Seminaristen da zu sein, auch für die große Zahl derer, die zur Wehrmacht, zum Arbeitsdienst oder zur Sanität einberufen worden waren. Oft war er Tage hindurch damit beschäftigt, die Briefe „eingerückter“ Alumnen zu beantworten.

Ein wichtiges Mittel der Kontaktpflege waren auch die „Seminarrundbriefe“ (RB), die ab 1939 mit einer gewissen Regelmäßigkeit an die „Front“ geschickt wurden und unter wesentlicher Beteiligung Grosams zustande kamen. Seine eigenen Beiträge unterzeichnete er meist mit „Euer aller Rex“. Im letzten Rundbrief, an welchem er beteiligt war, schrieb er: „Solange mein altes, abgenütztes Herz noch schlägt, schlägt es für Euch in Liebe und Treue“ (RB vom 29. Juni 1942).

Genau einen Monat später (29. Juli 1942) starb der schon schwer kranke Regens während eines Erholungsaufenthaltes in Bach bei Schwanenstadt an den Folgen eines Schlaganfalls. Auf eigenen Wunsch wurde er in der Grabstätte des Priesterseminars auf dem St. Barbarafriedhof in Linz beigesetzt. Das Requiem am 3. August zelebrierte Bischof Joseph Cal. Fließer im Neuen Dom, die Aussegnung am Friedhof nahm der Bruder des Verstorbenen, Prof. Josef Grosam (1874–1947), vor. Trotz der kriegsbedingten Schwierigkeiten waren über hundert Priester zugegen – ein deutliches Zeichen dafür, wie sehr man den Regens geschätzt hatte. Seine Aufgabe in den schwierigen Jahren der NS-Zeit hatte Grosam nicht in erster Linie in der Konfrontation mit dem Regime gesehen, sondern in der Bemühung, die Substanz zu bewahren und nicht zu weichen von den ererbten Positionen. Das ist ihm in hohem Maße gelungen.

6. Schlussbemerkungen

Die dargelegten Ereignisse und die gebotenen Lebensbilder haben, wie ich hoffe, eine differenzierte Sicht der Beziehungen zwischen Kirche und Nationalsozialismus in Linz vermittelt.[49] Einerseits gab es keine öffentlichen Appelle der Kirchenleitung zum Widerstand gegen das System, andererseits aber auch keine echte Kooperation mit dem Regime. Primär ging es der Kirche um die Erhaltung ihrer Substanz. Dieses Bemühen war jedoch gekennzeichnet von großer Einsatzbereitschaft, die bis zur Selbstaufopferung gehen konnte, wie uns die Beispiele eines Bischof Fließer, eines Prof. Ohnmacht und eines Regens Grosam gezeigt haben.

Mit Gedenk- und Bedenkjahren ist in der Regel die Tendenz verbunden, die Vergangenheit zu sehr im Lichte der Gegenwart zu sehen. Die Übertragung heutiger Vorstellungen und Kriterien auf das Geschehen von gestern führt aber leicht zu Verzeichnungen und zu Zerrbildern. Diese lassen unberücksichtigt, dass das nationalsozialistische Terrorregime völlig unberechenbar war. Das stellte auch die Kirche und ihre Amtsträger vor fast unlösbare Probleme. Ein faires Urteil darf das nicht unberücksichtigt lassen.

Der Autor: *Jg. 1931, Studium der Theologie, Germanistik und Anglistik in Linz, Wien, Graz, London und Innsbruck. 1968 Habili-*

[49] Für die kritische Durchsicht des Manuskripts sei Herrn Univ.-Prof. Dr. Johannes Marböck (Linz) und Frau Dr. Kriemhild Pangerl (Kronstorf) aufrichtig gedankt.

tation in Kirchengeschichte an der Theol. Fakultät Graz. 1969–1996 Prof. für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Theologischen Fakultät Linz. 1983–1994 Chefredakteur der ThPQ. Wichtigste Publikationen: Der Heilige Severin, 2. ergänzte Aufl., Künzing 2002; Kirche in Oberösterreich. 4 Bde., Strasbourg 1992–1995; Von Florian bis Jägerstätter. Glaubenszeugen in Oberösterreich, Linz 2004; Der lange Weg der Kirche vom Ersten zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Beiträge zu Bewegungen und Ereignissen in der katholischen Kirche, Linz 2005.

Abkürzungsverzeichnis:

AT	Altes Testament
DAL	Diözesanarchiv Linz
FS	Festschrift
GÖFB	Großösterreichische Freiheitsbewegung
Jb. OÖMV	Jahrbuch des Oberösterreichischen Musealvereins
KA	Katholische Aktion
KTU Linz	Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz
LDB	Linzer Diözesanblatt
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
LVB	Linzer Volksblatt
MOÖLA	Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs
NAGDL	Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz
NS	Nationalsozialismus
ns	nationalsozialistisch
NSDAP	Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei
Reg.	Register
RB	Rundbriefe, Seminarrundbriefe
SA	Sturmabteilung
SS	Schutzstaffel
ThPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift
WuV OÖ	Widerstand und Verfolgung in Oberösterreich

Klaus Vellguth

Markengemeinschaften als religiöses Phänomen

Zur Religiosität des Konsums im Zeitalter der Postmoderne

Eines der (zumindest für die Zukunft von Religion und Kirche) vermutlich bedeutsamsten Charakteristika der Postmoderne besteht darin, dass die in früheren Epochen institutionell definierte (sowie material normativ verortete) Religiosität einer scheinbar diffusen Religiosität gewichen ist, die sich allerdings bei näherer Betrachtung weder auflöst noch institutionalisieren lässt. Bei einer differenzierten Betrachtung kann man auch im Zeitalter der Postmoderne nicht von einer areligiösen Gesellschaft sprechen. Verschiedene Untersuchungen belegen, dass Prozesse der Urbanisierung, Industrialisierung, Rationalisierung, Mobilität etc. zwar zu einer Abnahme der kirchlichen Religiosität führen. Zugleich kann die Existenz einer „unsichtbaren Religion" (Thomas Luckmann) beobachtet werden. Gerade mit Blick auf die Entwicklung in den Vereinigten Staaten (als dem Land mit der am weitesten fortgeschrittenen Modernisierung) zeigt sich, dass eine eindimensionale Theorie der Säkularisierung in der modernen Gesellschaft nicht aufrecht erhalten werden kann. Nachdem Religiosität in unserem kulturellen Kontext der Vergangenheit vor allem kirchlich-institutionell gebunden war, lässt sich nun aber eine zunehmende Bindung an den Konsum identifizieren.

1. Konsum als Leitmotiv

Während die institutionalisierte Form von Religiosität im Zeitalter der Postmoderne an Relevanz einbüßt, kommt zeitgleich dem Konsum eine wachsende Bedeutung zu. Er stellt das Leitmotiv des 21. Jahrhunderts dar.[1] Auffällig ist, dass sich der Konsum in der Erlebnisgesellschaft weg von einem Konsum erster Ordnung, bei dem materielle Bedürfnisse im Mittelpunkt stehen, hin zu einem performativen Akt entwickelt, bei dem der symbolischen Funktion des Konsums die wesentliche Handlungsrelevanz zukommt.[2] Dabei hat sich der Konsum im Zeitalter der Postmoderne zu einem quasireligiösen, performativen Akt entwickelt, bei dem die Konsumgüter bzw. Marken mit religiösen und religionsaffinen Konnotationen versehen werden und sich zu einem kulturellen, wenn nicht gar religiösen Kapital der Gesellschaft entwickeln, wobei den Marken bzw. Unternehmen in gewisser Weise sogar die Rolle eines Sinnproduzenten zugewiesen wird.[3]

1 Vgl. *J. Nash*, Looking back and forward. Presidential address, in: Anthropology Newsletter 31 (1990) 6, 13f. *J. F. Sherry Jr.*, Marketing and Consumer Behaviour: Into the Field, in: *Ders.* (Hg.), Contemporary Marketing and Consumer Behaviour. An Anthropological Sourcebook, Thousand Oaks 1995, 3–44, hier 8.

2 Vgl. *M. Douglas / B. Isherwood*, The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption, London 1978.

3 Vgl. *R. Pfriem*, Unternehmensstrategien sind kulturelle Angebote an die Gesellschaft, in: *Forschungsgruppe unternehmen und gesellschaftliche Organisation (FUGO)*, Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Theorie der Unternehmung, Marburg 2004, 375–404.

Schon Thomas Luckmann weist darauf hin, dass sich die Konsumorientierung nicht auf wirtschaftliche Güter beschränkt, sondern „die Beziehung des Einzelnen zur ganzen Kultur“[4] prägt: „Kultur ist […] ein vielfältiges, reichhaltiges Warenlager aus Möglichkeiten, die prinzipiell jedem einzelnen Konsumenten zur Verfügung stehen. […] Die Konsumorientierung durchdringt auch die Beziehung des ‚autonomen‘ Individuums zum Heiligen Kosmos.“[5] Eine wesentliche Bedeutung kommt im Rahmen des Konsums den (Produkt- und Unternehmens-)Marken zu. So ist es kein Wunder, dass erfolgreiche Unternehmen nicht unerhebliche Summen in ihre Markenführung investieren. Denn die Marken stellen einen ökonomischen, gesellschaftlichen und sogar religiösen Wert dar. Eine Marke wird Bestandteil einer Kultur und kann eine (quasi-)religiöse Recodierung erfahren.[6]

2. Marke und Religion

Religion wird dabei nicht exklusiv als institutionalisierte Konfession verstanden, sondern mit Blick auf die etymologischen Wurzeln des Begriffs *re-ligare* als eine personale bzw. existenzielle Rückbindung. Der Begriff „religiös“ bezeichnet in dieser institutionell unspezifischen Form sowohl die Verbindung von Menschen mit dem Göttlichen als auch die Verbindung von Menschen untereinander.[7]

Zunächst einmal zur Rückbindung des Individuums – in vertikaler Perspektive – an das Göttliche: Die Religiosität einer Marke[8] kann auf die existenzielle Rückbindung bezogen werden. Der französische Soziologe Michel Maffesoli erweitert den Religionsbegriff, der sich nicht nur auf die Verbindung von Subjekten untereinander reduzieren lässt, und erkennt als wesentliche Funktion der Symbole, „dass sie zum Heiligen führen. Es ist frappierend zu sehen, wie außerhalb aller Doktrinen und ohne jegliche Organisation ein ‚Glaube ohne Dogma‘ existiert, oder vielmehr eine ganze Reihe von ‚Glauben ohne Dogma‘, die am besten die Wiederverzauberung der Welt zum Ausdruck bringen.“[9] Mit Blick auf diese existenzielle Rückbindung durch eine Marke sind Marken heute, vor allem

4 *Th. Luckmann*, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991, 140.

5 Ebd.; Luckmann weitet den Begriff des „Heiligen Kosmos“ über die von den Vertretern der institutionalisierten Religion benannten Begriffe hinaus auf andere Vorstellungen von „letzter Bedeutung“ aus, die zu einem Auseinanderbrechen des traditionellen Heiligen Kosmos führen.

6 Vgl. *R. V. Kozinets*, Can consumers escape the market? Emancipatory illuminations from burning man, in: Journal of Consumer Research 29 (2002) 6, 20–38, 32. *B. Cova* / *R. V. Kozinets* / *A. Shankar*, Tribes Inc.: The New World of Tribalism, in: *B. Cova* / *R. V. Kozinets* / *A. Shankar*, Consumer Tribes, Oxford 2007, 3–26, 12.

7 Vgl. *B. Cova*, Community and Consumption: Towards a Definition of the Linking Value of Product or Services, in: European Journal of Marketing 31 (1997), 297–316, 301.

8 Jesper Kunde greift in seinem Werk „Corporate Religion“ den Religionsbegriff im Kontext der Markenführung auf. Er schreibt über den religiösen Status einer Marke: „Die höchste Positionierung, die eine Marke erreichen kann, ist, dass sie sich für eine Zielgruppe in eine Religion verwandelt. Der Übergang zwischen Markenkultur und Markenreligion ist fließend. Eine Markenreligion ist eine Markenkultur von magnetischer Anziehungskraft. Sie ist für Verbraucher ein Muss, eine Glaubensfrage. Kunden schwören auf diese Marke und würden niemals zu einer anderen Marke derselben Produktkategorie wechseln.“ *J. Kunde*, Corporate Religion. Bindung schaffen durch starke Marken, Wiesbaden 2000, 19. Hier liegt aber ein erweitertes Religionsverständnis vor, das sich nicht auf das Verständnis eines *re-ligare* zurückführen lässt.

9 *M. Maffesoli*, La contemplation du monde, Paris 1993, 147.

wenn es sich um „starke Marken" handelt, bereits – oftmals auch unfreiwillig – in das „Suchraster der Sinnsucher"[10] geraten. Mit ihren Marken erweisen sich Unternehmen geradezu als „Sinnproduzenten", da sie nicht nur technologische Waren produzieren, sondern darüber hinaus auch Symbole, Werte, Normen, Lifestyle und damit Kulturressourcen hervorbringen.[11] Während die Unternehmen diese kulturelle Komponente gegebenenfalls nur unter dem Gesichtspunkt der wirkungsvollen Verkaufsförderung reflektieren, wird der kulturgestaltende und Sinn produzierende Aspekt einer Marke aus der Sicht der Konsumenten zum eigentlichen Zweck. Damit entwickeln sich Unternehmen aber auch – was nicht zuletzt die „Cultural Studies" belegen – unweigerlich zu einem Teil der Kulturindustrie, was gerade jüngere Verbraucher begrüßen und produktiv nutzen.[12] Im Zeitalter der Postmoderne fällt dem Marketing von erfolgreichen Marken somit eine zentrale Rolle bei der Bereitstellung von scheinbar unbegrenzten Möglichkeiten sowie bei der Vermittlung von Symbolen, Ritualen und Werten zu.[13]

Zum anderen kann die Rückbindung des Individuums aber – in horizontaler Perspektive – auch als Verbindung der Individuen untereinander betrachtet werden: Die personale Rückbindung erfolgt dadurch, dass Konsumenten einer Marke bzw. Markenanhänger durch den Konsum eines Markenproduktes mit anderen Markenanhängern kommunizieren, sie weisen eine Affinität zu den mit diesem spezifischen Artefakt verbundenen symbolischen Konnotationen auf. Diese Kommunikation signalisiert den Markenanhängern eine Gemeinschaft bzw. konsumorientierte „Kommunion", wobei die Prämisse vorausgesetzt wird, dass eine ähnliche Recodierung des Verhaltens durch die jeweiligen Konsumenten (als Mitglieder einer homogenen Referenzgruppe) erfolgt. Michel Maffesoli weist darauf hin, dass es bei dieser Charakterisierung einer Marke als „religiös" nicht mehr um den religiösen Bereich sensu stricto geht, „sondern um all diese analogen Religionen, die der Sport, die Musikkonzerte, die patriotischen Versammlungen oder sogar die Konsummöglichkeiten sein können. In jedem dieser Fälle, und man könnte die Liste beliebig verlängern, entsteht die Verbindung um Bilder herum, die man mit anderen teilt."[14]

Der Konsum wird aufgrund der Symbolik der konsumierten Artefakte bzw. der symbolischen Konnotationen zu einer kulturellen Praxis, nicht nur, um ein Selbstbild zu entwickeln, sondern um im postmoder-

10 *K. U. Hellmann*, Funktionen und Folgen von Brand Communities, in: Münsteraner Diskussionsforum für Handel, Distribution, Netzwerk- und Markenforschung. Vereinszeitung 2005, Münster 2005, 50–66, 55.

11 Vgl. *R. Pfriem*, Unternehmensstrategien sind kulturelle Angebote an die Gesellschaft (s. Anm. 3), 375–404.

12 Vgl. *K. U. Hellmann*, Funktionen und Folgen von Brand Communities (s. Anm. 10), 55.

13 Vgl. *A. F. Firat*/*A. Venkatesh*, Postmodernity: The age of marketing, in: International Journal in Research in Marketing (1993) No. 10, 227–249, 240.

14 *M. Maffesoli*, La contemplation du monde (s. Anm. 9), 147. Maffesoli differenziert Religiosität und Christentum und versteht das moderne Wirtschaftssystem als eine „Christian economy of salvation, where one seeks individual salvation in tomorrows perfect society". Dagegen grenzt er den Tribalismus ab, wenn er schreibt: „It is against this kind of Christians that the postmodern return to tribalism rebels." (*M. Maffesoli*, Tribal aesthetic, in: *B. Cova* / *R. V. Kozinets* / *A. Shankar*, Consumer Tribes [s. Anm. 6], 27–34, 28.)

nen Zeitalter am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen, Beziehungen einzugehen und gesellschaftliche Ungleichheiten darzustellen.[15] Bei diesen Ungleichheiten handelt es sich aber nicht in erster Linie um die Demonstration von monetärem Kapital als Zeichen der Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht, deren Bedeutung im Zeitalter der Postmoderne zurückgeht, sondern um die Akkumulation von „symbolische[m] Kapital"[16], um den in einer spezifischen gesellschaftlichen Gruppe praktizierten Geschmackscode und damit die Zugehörigkeit zu einer spezifischen gesellschaftlichen Gruppe zu demonstrieren.

3. Konsumorientierte Markengemeinschaften

Während im Zeitalter der Postmoderne die etablierten Formen von Gemeinschaft erodieren, wovon neben den politischen Parteien, Gewerkschaften und Verbänden auch die Kirchen in Deutschland betroffen sind, lässt sich parallel dazu das Entstehen innovativer, vitaler Formen von Gemeinschaft beobachten. Diese Gemeinschaftsbildung erfolgt im Kontext des Konsums. Gerade die sogenannten „Markengemeinschaften" können mit Blick auf die Vergesellschaftung durch Konsum als eine avantgardistische Zeiterscheinung betrachtet werden, da man an ihnen künftige Entwicklungen ablesen kann. Der amerikanische Ökonom Albert Muñiz und der Kommunikationswissenschaftler Thomas O'Guinn haben das Phänomen der Markengemeinschaften erstmals beschrieben. Wie alle Formen von Gemeinschaften zeichnen sich auch Markengemeinschaften den Autoren zufolge durch drei charakteristische Wesensmerkmale aus.[17] Zum einen besitzen ihre Mitglieder ein Zusammengehörigkeitsgefühl bzw. ein kollektives Bewusstsein für ihre Einheit, das mit einer Abgrenzung gegenüber Nicht-Mitgliedern in Form einer Innen-/Außen-Differenzierung korrespondiert. Diese Differenzierung erfährt in Einzelfällen eine Steigerung, wenn konkurrierende Marken ebenso über eine Markengemeinschaft verfügen.[18] Als zweiten Indikator einer Markengemeinschaft identifizieren Muñiz/O'Guinn die Pflege von Traditionen und gemeinsamen Riten. Dabei können die Traditionen sowohl auf der Handlungsebene als auch auf der Diskursebene angesiedelt sein.[19] Drittens lässt sich auch in Markengemeinschaften ein Bewusstsein für eine moralische Verantwortung beobachten, die sich in einem Pflichtgefühl des Individuums gegenüber anderen Gemeinschaftsmitgliedern oder gegenüber der gesamten Gemeinschaft

15 Vgl. *R. Elliott*, Symbolic Meaning and Postmodern Consumer Culture, in: *D. Brownie*, Rethinking Marketing, London 1999, 111–125, 113.

16 Ebd.

17 Vgl. *A. Muñiz Jr.* / *T. C. O'Guinn*, Brand Community, in: Journal of Consumer research 27 (2001), 412–432, 413. *K. U. Hellmann*, Die Magie einer Marke: Harley-Davidson als prototypische „Brand Community", in: *W. Fischer* / *G. Blenk* / *M. Eckstein* (Hg.), Markenmanagement in der Motorradindustrie: Grundlagen, Trends, Erfolgsstrategien führender Hersteller, Wiesbaden 2005, 67–86, 73. *F. von Loewenfeld*, Brand Communities. Erfolgsfaktoren und ökonomische Relevanz von Markengemeinschaften, Wiesbaden 2006, 5.

18 Vgl. *K. U. Hellmann*, Marken und ihre Anhänger. Zur Subkultur von Markengemeinschaften, in: *Planung & Analyse*, Sonderheft „Marken". Sonderbeilage „Neue Ansätze in Markenforschung und Markenführung", p & a Wissen, brandsboard mit planung & analyse, Juni 2005, 38–44.

19 Vgl. ebd.

ausdrückt und aus dem – neben singulärer Unterstützung einzelner Mitglieder bei spezifischen Problemen – sogar gemeinsame (Solidaritäs-)Aktionen der Mitglieder erwachsen können. Dieses Verantwortungsgefühl lässt sich schon im Rahmen der Einbindung neuer Mitglieder feststellen und setzt sich in der Pflege bereits gebundener Mitglieder fort.[20]

4. Markengemeinschaften und Zusammengehörigkeit

Muñiz und O'Guinn bezeichnen das Zusammengehörigkeitsgefühl bzw. das kollektive Bewusstsein als die wesentliche Eigenschaft einer Markengemeinschaft.[21] Um eine Gemeinschaft zu bilden, müssen Menschen zum einen Ansätze einer gemeinsamen kollektiven Identität entwickeln und zum anderen einen sowohl kollektiven als auch individuellen Unterschied zu anderen Gruppen aufweisen, um sich von diesen abzugrenzen. Dabei ist dieses Zusammengehörigkeitsgefühl unabhängig von geografischen Grenzen, da die Interaktion größtenteils online erfolgt bzw. die Marke durch Massenkommunikation kommuniziert wird, so dass eine persönliche Interaktion überflüssig wird. Die Autoren betonen, dass Gemeinschaften zu Beginn des 21. Jahrhunderts aufgrund der durch Eisenbahn, Telegrafie, Zeitungen, Telefon, nationalen Handel und dem Aufkommen der Massenmedien aufgehobenen Begrenzung geografischer Räume nicht mehr zwangsläufig einer regionalen Verortung bedürfen.[22] Dieses Zusammengehörigkeitsgefühl in einer Markengemeinschaft weist auf eine wesentliche symbolische Funktion von Marken hin. Gemeinschaftsbildung wird dadurch ermöglicht, dass Gleichgesinnte identifiziert werden können. Der Konsum eines Artefakts wird somit zum performativen Akt, der darauf ausgerichtet ist, im Rahmen des Konsums zweiter Ordnung eine Aussage über den Konsumenten zu kommunizieren und durch die Identifizierung affiner Performationen die Bildung von Gemeinschaften zu ermöglichen. Parallel zu dieser Gemeinschaftsbildung lässt sich auch eine Segregationsfunktion der Performation erkennen, die Markengemeinschaften nach außen hin abgrenzt, indem die Mitglieder einer Gemeinschaft eine „Demarkationslinie" zwischen sich selbst und den Nutzern anderer Marken ziehen. Die Segregationsfunktion ist verbunden mit einer Solidarisierungsfunktion unter den Mitgliedern einer Markengemeinschaft. Sie wird stets dann aktiviert, wenn die Anhänger einer konkurrierenden Marke die von der

[20] Vgl. ebd.

[21] Vgl. *T. C. O'Guinn* / *A. M. Muñiz Jr.*, Zur Soziologie von Markengemeinschaften, in: *K. Brandmeyer* / *A. Deichsel* / *C. Prill* / *H. Meyer* (Hg.), Jahrbuch Markentechnik 2004/2005, 307–327, 311ff.; *A. M. Muñiz Jr.*, Communal consumption and the brand, in: *S. Ratneshwar* / *D. Mick*, Inside Consumption, New York 2005, 252–272, 259ff.; *Ders.*, Brand Community. Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Business Administration in the Graduate College of the University of Illinois at Urbana-Champaign, Urbana 1998 (unveröffentlichte Dissertation), 63–73.

[22] Interessant ist der Hinweis der Autoren, dass dieses Phänomen der ortsübergreifenden Gemeinschaften bereits vor dem Aufkommen der Massenmedien singulär beobachtet werden konnte: „Even in a premodern context, distant people were united through the communal nature of shared religions such as Roman Catholicism." (*A. M. Muñiz Jr.* / *T. C. O'Guinn*, Brand Community [s. Anm. 17], 413).

Markengemeinschaft präferierte Marke kritisieren. Diesem Solidarisierungsakt schließen sich auch diejenigen an, denen gegenüber die Kritik selbst gar nicht geäußert worden ist.

5. Rituale und Traditionen in Markengemeinschaften

Neben diesem Zugehörigkeitsgefühl ist die Entwicklung von Ritualen und Traditionen, die selbstreflexiv zur Reproduktion der Gemeinschaft bzw. Kultur führen, ein zweites Spezifikum der Markengemeinschaften.[23] Gerade im Bereich dieser Gemeinschaften lassen sich zahlreiche Beispiele für die Pflege von Traditionen und Ritualen nachweisen. Auffällig sind die intensive Pflege der eigenen Markengeschichte, das Kommunizieren von Erlebnissen und Mythen, die mit der jeweiligen Marke in Verbindung stehen, eine ritualisierte Kommunikation, die Verwendung eines gemeinschaftsinternen Jargons und die gemeinsame Aneignung von Werbung, Markenlogos und Werbetexten.[24] Eine besondere Bedeutung kommt dem ritualisierten „Storytelling" zu. Gemeinschaften reproduzieren ihre Geschichte, ihre Werte und andere für sie charakteristische Eigenschaften durch die Kommunikation bzw. Tradierung von gemeinsamen Geschichten. Dabei lassen sich in den einzelnen Markengemeinschaften spezifische Erzähltraditionen bzw. Topoi nachweisen, die Teil der markengeprägten Symbolwelt sind. Diese Überlieferungen werden permanent wiederholt und entwickeln sich zu einem Ritus, der stets mit stereotypen Reaktionen innerhalb der Markengemeinschaft rechnen kann. Im Rahmen dieser Kommunikation geht es nicht darum, dass ein Individuum einem anderen Individuum eine Information zukommen lassen möchte. Das „Storytelling" ist eher Ausdruck der Zugehörigkeit und des Bekenntnisses zu einer Markengemeinschaft, wobei die Markengemeinschaft durch das Bekenntnis selbst reproduziert wird.[25]

6. Markengemeinschaften und soziale Verantwortung

Als drittes Charakteristikum einer Markengemeinschaft identifizieren schließlich Muñiz/O'Guinn die Existenz eines Verantwortungsbewusstseins bzw. einer sozialen Verantwortung.[26] Diese Verantwortung bezieht sich sowohl auf einzelne Mitglieder der Gemeinschaft als auch auf die Gemeinschaft als Ganze. Moralisch verpflichtend ist in Markengemeinschaf-

[23] *T. C. O'Guinn* / *A. M. Muñiz Jr.*, Zur Soziologie von Markengemeinschaften (s. Anm. 21), 313ff.; *A. M. Muñiz Jr.*, Communal consumption and the brand (s. Anm. 21), 261ff.; *Ders.*, Brand Community. Thesis submitted in partial fulfillment (s. Anm. 21), 22f. Vgl. dagegen die Hinweise von Kristine de Valck zum Konfliktpotenzial in einer brand community: *K. de Valck*, The war of the eTribes: online conflicts and communal consumption, in: *B. Cova* / *R. V. Kozinets* / *A. Shankar*, Consumer Tribes (s. Anm. 6), 261f.

[24] Vgl. *A. M. Muñiz Jr.*, Communal consumption and the brand (s. Anm. 21), 261.

[25] Ebd., 264.

[26] Vgl. *T. C. O'Guinn* / *A. M. Muñiz Jr.*, Zur Soziologie von Markengemeinschaften (s. Anm. 21), 318ff.; *A. M. Muñiz Jr.*, Communal consumption and the brand (s. Anm. 21), 264ff.; *Ders.*, Brand Community. Thesis submitted in partial fulfillment (s. Anm. 21), 74f. Vgl. dazu auch *J. Ostberg*, The linking value of subcultural capital: constructing the Stockholm Brat enclave, in: *B. Cova* / *R. V. Kozinets* / *A. Shankar*, Consumer Tribes (s. Anm. 6), 103.

ten beispielsweise, dass sich die Mitglieder dieser Gemeinschaft untereinander helfen, wenn sie Schwierigkeiten mit dem Markenprodukt haben. Die Verantwortung bezieht sich also auf alltägliche, für das einzelne Mitglied aber durchaus wesentliche soziale Verpflichtungen. Diese gegenseitige Unterstützung der Anhänger einer Markengemeinschaft stellt einen konkreten Mehrwert für die Mitglieder dar, da sie nicht auf das Unternehmen selbst bei der Bewältigung von Schwierigkeiten angewiesen sind, sondern über ein Netzwerk von Konsumenten verfügen, welches sie unterstützen kann.[27]

Das Verantwortungsgefühl der Mitglieder manifestiert sich aber auch in einer „missionarischen Funktion". Die Anhänger einer Gemeinschaft werden oft selbst aktiv, um neue, „geeignete" Mitglieder für die Markengemeinschaft zu gewinnen. Dieser missionarische Einsatz wird als Pflicht gegenüber der Gemeinschaft betrachtet und führt dazu, dass die Gemeinschaft sich selbst reproduziert. Darüber hinaus werden Personen, die sich von der Marke abwenden, als „Verräter" betrachtet, wobei die Stigmatisierung von untreuen Konsumenten eine permanente Erinnerung an die verbliebenen Anhänger der Markengemeinschaft darstellt, der jeweiligen Marke treu zu bleiben und Gegenargumente gegen einen Markenwechsel zu kommunizieren.[28]

7. Markengemeinschaften und Religiosität

Die Beschreibung der Charakteristika von Markengemeinschaften provoziert die Frage, inwiefern Markengemeinschaften als ein postmoderner Ausdruck von Religiosität betrachtet werden können bzw. inwiefern sich religiöse Funktionen im Zeitalter der Postmoderne in konsumorientierten Formen von Gemeinschaftsbildung überdauern. Gerade mit Blick auf die künftige Bedeutung der Kirchen als Orte institutionalisierter Religiosität ist diese Frage wesentlich, um zu klären, ob von einer Verwandtschaft oder eventuell sogar von einer Kompatibilität zwischen dem religiösen Anspruch der Kirche als „Communio" und einer religiösen Leistung von postmodernen, konsumorientierten Formen der Gemeinschaftsbildung ausgegangen werden kann.

Um dieser Frage nachzugehen, ist eine Analyse der sechs „Leistungen und Funktionen" von Religiosität hilfreich, die der Soziologe F.X. Kaufmann aufzählt. Demzufolge lässt sich die Leistung bzw. Funktion einer Religion beschreiben als Identitätsstiftung, Handlungsführung, Kontingenzbewältigung, Sozialintegration und Kosmisierung.[29] Kaufmann räumt ein, dass es heute keine Instanz bzw. keinen Ideenkomplex gibt, die/der imstande ist, diese religiösen Leistungen für eine Mehrheit der Gesellschaft in plausibler Weise zugleich zu erfüllen. Die institutionell verfassten Religionen haben ihr Deutungsmonopol in der Postmoderne verloren. „In diesem Sinn gibt es ‚Religion' nicht mehr"[30], bilanziert Kaufmann und regt an, „die einzelnen Leistungen und Funktionen von Religion zunächst getrennt zu untersuchen und dabei zu fragen, welchen Anteil an dieser Leistungs- und Funktionserfüllung heute die gemeinhin als religiös qualifizierten

27 Vgl. *A. M. Muñiz Jr.*, Communal consumption and the brand (s. Anm. 21), 264.
28 Ebd., 265.
29 *F. X. Kaufmann*, Religion und Modernität, Tübingen 1989, 85ff.
30 Ebd., 86.

Ideen und ihre Träger haben". Diese Analyse soll im Folgenden vorgenommen werden, wobei der Fokus auf die religiösen Leistungen in konsumorientierten Formen der Gemeinschaftsbildung gelegt wird.

8. Identitätsstiftung

Kaufmann greift in Anlehnung an die neueren religionstheoretischen Überlegungen[31] die Frage einer identitätsbildenden Leistung von Religion auf und betont, dass die Rezeption von religiösen Konstrukten, Normen und Bewältigungsmustern einen wesentlichen Beitrag zur Bildung einer Identität innerhalb eines Referenzsystems bzw. innerhalb miteinander konkurrierender, nicht klar abgrenzbarer Referenzsysteme leistet. Somit stellt die Identitätsbildung eine wesentliche Leistung der Religion für das Individuum dar. Es lässt sich beobachten, dass sich gerade Marken, um die sich Markengemeinschaften bilden, im Zeitalter der Postmoderne zu einer symbolischen Ressource zur Konstruktion von Identität entwickelt haben und hier mit Blick auf den Konsum zweiter Ordnung im Kontext der Identitätsbildung des Individuums eine Leistung übernehmen, deren Erbringung früher von der institutionalisierten Religion monopolartig in Anspruch genommen wurde. Firat/Venkatesh haben gerade deshalb darauf verwiesen, dass dem Marketing künftig die zentrale Rolle bei der Vermittlung von Symbolen, Ritualen und Werten zukommt.[32]

9. Handlungsführung

In archaischen Religionen wurde durch Riten und Magie gerade mit Blick auf außeralltägliche Situationen eine Orientierung zur Handlungsführung angeboten, die in hochkulturellen Religionsformen durch eine religiöse Moral substituiert wurde. Aufgrund des Verlustes eines Deutungsmonopols von sich regional abgrenzenden institutionalisierten Formen von Religion ist im Bereich der Handlungsführung ein Vakuum entstanden, das durch andere Angebote einer Handlungsorientierung gefüllt wird. Neben explizit sinnorientierten Anbietern einer Handlungsorientierung – wie beispielsweise den Kirchen – übernehmen andere Institutionen – wie beispielsweise die Vertreter der gesellschaftlichen Gesetzgebung – die Leistung einer Handlungsführung, wobei – dies hat zuletzt die Auseinandersetzung über den Verweis auf eine Religion in der Europäischen Verfassung gezeigt – sie ein Legitimitätsdefizit aufweisen. Ein neuer Anbieter von Handlungsorientierung ist im Zeitalter der Postmoderne die konsumorientierte Form der Gemeinschaftsbildung, verwirklicht beispielsweise in Markengemeinschaften. In ihren Untersuchungen zum Phänomen der Markengemeinschaften analysieren Muñiz/O'Guinn, dass gerade das Bewusstsein für eine moralische Verantwortung einen integralen Bestandteil einer Markengemeinschaft darstellt.[33] Diese moralische Verantwortung bezieht sich in erster Linie auf andere Mitglieder der Markengemein-

[31] Arnold Gehlen, auf dessen Anthropologie letztlich auch die Religionstheorie von Luckman aufbaut, stellt zur Frage der Identitätsbildung das Problem der Affektbindung oder Angstbewältigung ins Zentrum seiner anthropologischen Überlegungen.

[32] *A. F. Firat*/*A. Venkatesh*, Postmodernity (s. Anm. 13), 227–249.

[33] Vgl. die Überschrift „6. Markengemeinschaften und soziale Verantwortung" in vorliegender Darstellung.

schaft und kann im Gegensatz zu einer gerade in vielen Religionen etablierten Gesinnungsethik als Ausdruck einer Verantwortungsethik qualifiziert werden.

10. Sozialintegration

Bereits Emile Durkheim hat auf die Funktion der Religion für die Gemeinschaftsbildung und soziale Integration hingewiesen.[34] Sobald eine Religion verbindlich wird (beispielsweise dadurch, dass eine Bekenntnisformel kanonisiert wird), drückt sich in diesem formalen, institutionalisierenden Akt das Bestreben aus, eine Innen-/Außen-Abgrenzung vorzunehmen. Die formale Kanonisierung stellt material den Kriterienkatalog zur Verfügung, anhand dessen eine Zugehörigkeit bzw. eine Nicht-Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe bzw. Szene festgestellt werden kann. Die Bedeutung von Religion für die Sozialintegration ist umso höher anzusetzen, je bedeutsamer eine Religion im Wertesystem des Individuums eingestuft wird. Letztlich entstehen religiöse Gemeinschaften immer dann, wenn Religion als eigener gesellschaftlicher Teilkomplex wahrnehmbar wird, doch auch innerhalb der institutionell verfassten Religion lassen sich Formen der Gemeinschaftsbildung auf materielle, gesellige oder reformatorische Gründe zurückführen.[35] Zum einen lässt sich mit Blick auf innerkirchliche Formen der Gemeinschaftsbildung das Bedürfnis nach Sozialintegration erkennen, das sich beispielsweise in der Teilnahme am Weltjugendtag oder am Katholikentag bzw. Kirchentag ebenso ablesen lässt wie am „Pilgerstrom gen Rom", den Hellmann als „überdeutliches Zeichen für dieses ausgeprägte Bedürfnis nach Kollektivität"[36] einordnet. Zum anderen lässt sich feststellen, dass einhergehend mit dem Bedeutungsverlust der institutionalisierten Religiosität, den diese im Zeitalter der Postmoderne erfahren hat, heute andere Formen der Vergesellschaftung die Funktion der Sozialintegration des Individuums übernommen haben. Dazu zählen auch die konsumorientierten Formen der Gemeinschaftsbildung, von denen Muñiz/O'Guinn schreiben,[37] dass gerade das Zusammengehörigkeitsgefühl bzw. das kollektive Bewusstsein zu deren wesentlichen Eigenschaften zählt.

11. Kosmisierung

Die Funktion der Kosmisierung beschreibt den Versuch bzw. das Bestreben einer Gemeinschaft, aus einer einheitlichen Perspektive heraus einen Deutungshorizont zu entwickeln, der die Möglichkeit von Sinnlosigkeit und Chaos ausschließt. Diese typische Leistung erbringt ein religiöses Referenzsystem u. a. dadurch, dass den menschlichen Erfahrungshorizont übersteigende (eschatologische) Aussagen formuliert werden. Durch die gemeinschaftliche Rezeption und Repetition dieser Erwartungen verfestigen sich Spekulationen innerhalb des jeweiligen Referenzsystems zu scheinbaren Gewissheiten bzw. zu „Wahrheiten". Auch wenn diese Funktion der Kosmisierung nicht unmittelbar zu den Charakteristika einer Markengemeinschaft

34 Vgl. *E. Durkheim*, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1994.
35 Vgl. *A. Baumgartner*, Gemeinschaft, in: LThK Bd. 4, Freiburg ³1995, 431f.
36 Vgl. *K. U. Hellmann*, Marken und ihre Anhänger (s. Anm. 18), 38–44.
37 Vgl. *A. M. Muñiz / T. C. O'Guinn*, Brand Community, (s. Anm. 17), 412–432.

gezählt werden kann, so hängt sie doch indirekt mit der Eigenschaft zusammen, dass in Markeneigenschaften spezifische Riten und Traditionen gepflegt werden. Wenn diese Rituale und Traditionen eine kosmisierende Perspektive beinhalten, so entwickelt sich innerhalb des Referenzsystems der Markengemeinschaft eine „interne Gewissheit", die kosmisierenden Charakter besitzt. Beispielhaft belegen einzelne Studien dieses Phänomen der Kosmisierung in Markengemeinschaften. Besonders deutlich wird dies u. a. in der Untersuchung über die Apple-Newton-Community, in der Muñiz/O'Guinn dieses Phänomen in einer Form beschrieben haben, die religiösen Wiederkunftserwartungen, christlicher Auferstehungshoffnung bzw. einem „kulturellen Sebastianismus" entsprechen.[38]

12. Konsumorientierte Gemeinschaften als Ort gelebter Religiosität

Mit Blick auf die Leistungen bzw. Funktionen von Religion schreibt Kaufmann: „Auf der Ebene des Vergleichs einzelner Funktionen scheint somit der Unterschied zwischen religiösen und nicht religiösen Phänomenen weitgehend eingeebnet. Zu untersuchen bleibt, ob bestimmte Träger und Ideenkomplexe doch geeignet und tauglich sind, wenn nicht alle, so doch mehrere der genannten Funktionen zugleich zu erfüllen."[39] Die hier vorliegende Untersuchung hat gezeigt, dass konsumorientierte Formen der Gemeinschaftsbildung zwar nicht alle Leistungen und Funktionen von Religion erbringen. Beispielsweise konnte eine Kontingenzbewältigung, also die Verarbeitung von Unrechtserfahrung, Leid und Schicksalsschlägen, in Markengemeinschaften nicht in spezifischer Form[40] nachgewiesen werden. Doch zeigt sich, dass aufgrund der identitätsstiftenden Leistung von Marken sowie aufgrund der Leistung von Markengemeinschaften, ein Zusammengehörigkeitsgefühl zu fördern, Riten und Traditionen zu pflegen sowie Verantwortungsbewusstsein zu entwickeln, die Marken bzw. Markengemeinschaften als jene von Kaufmann erwähnten „Träger und Ideenkomplexe" identifiziert werden können, die Leistungen und Funktionen von Religion erbringen.[41]

Während den traditionellen kirchlichen Institutionen im Zeitalter der Postmoderne die Relevanz für spezifische Leistungen, die als „religiöse Leistungen" identifiziert wurden, abgesprochen wird, ist der Bedarf an diesen Leistungen in der postmodernen Gesellschaft weiterhin vorhanden. Doch werden diese Leistungen heute verstärkt in konsumorientierten Formen der Gemeinschaftsbildung nachgefragt. Daraus lässt sich für die Kirchen eine Herausforderung ableiten: Wenn sie

38 Vgl. vor allem *A. M. Muñiz* / *H. J. Schau*, Religiosity in the Abandoned Apple Newton Brand Community, in: Journal of Consumer Research 31 (2005), 737–747.

39 Vgl. *F. X. Kaufmann*, Religion und Modernität (s. Anm. 29), 87.

40 Eventuell ließen sich in einzelnen Untersuchungen Ansätze einer Kontingenzbewältigung feststellen, die sich aber in erster Linie auf Solidarisierungserfahrungen Einzelner in Leidsituationen zurückführen lassen. Vgl. *C. C. Otnes* / *P. Maclaran*, The consumption of cultural heritage among a British Royal Family brand tribe, in: *B. Cova* / *R. V. Kozinets* / *A. Shankar*, Consumer Tribes (s. Anm. 6), 62.

41 Vgl. *H. J. Schau* / *A. M. Muñiz Jr.*, Temperance and religiosity in a non-marginal, non-stigmatized brand community, in: *B. Cova* / *R. V. Kozinets* / *A. Shankar*, Consumer Tribes (s. Anm. 6), 145.

auch künftig mit Blick auf die sich verändernden Milieulandschaften sowohl in Deutschland als auch in anderen westeuropäisch-nordamerikanischen Kulturen ihrer Mission gerecht werden und Menschen im Zeitalter der Postmoderne in ihrer Religiosität begleiten und fördern will, so stellen die Markengemeinschaften sowie andere konsumorientierte Formen der Gemeinschaftsbildung ein wichtiges Lernfeld dar, um zu verstehen, in welcher Form sich Religiosität heute an völlig unvermuteten Orten realisiert.

Der Autor: *Klaus Vellguth, geb. 1965, Dr. theol. habil. Dr. rer. pol. und Dipl. Religionspädagoge (FH), Professor für Missionswissenschaft, Leiter der Stabsstelle Marketing von missio in Deutschland und zugleich Schriftleiter des „Anzeiger für die Seelsorge". Der Autor ist verheiratet, hat drei Kinder und lebt in Aachen; Publikationen: Eine neue Art, Kirche zu sein. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien, Freiburg i. Br. 2005; Fundraising als gemeinschaftsorientierter Marketingansatz. Eine Analyse am Beispiel des Katholischen Missionswerks missio, Münster 2008; zusammen mit Frank Reintgen / Christine Willers-Vellguth, Gott lädt uns alle ein. Der Erstkommunionkurs, Freiburg i. Br. 2007.*

Das aktuelle theologische Buch

◆ Bubmann, Peter / Sill, Bernhard (Hg.): Christliche Lebenskunst. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2008. (388, mit Lesebändchen) Halbleinen. Euro 24,90 (D) / Euro 25,20 (A) / CHF 44,90. ISBN 978-3-7917-2140-8.

„Jeder Mensch möchte gut und sinnerfüllt leben, wäre gern ein ‚Lebenskünstler'. Wie diese Kunst eingeübt werden kann und welches wertvolle ‚Lebenswissen' das Christentum dafür bereithält, zeigt dieses Buch." (aus dem Klappentext)

In der Tat stellt der vorliegende Sammelband, herausgegeben von *Peter Bubmann* (Praktischer Theologe an der evangelischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg) und *Bernhard Sill* (Moraltheologe an der katholischen Universität Eichstätt-Ingolstatt) einen gelungenen Wurf dar. Zum Bereichernden der Lektüre zählt zweifellos der Umstand, dass hier konsequent *ökumenisch* (zusammen-)gearbeitet wurde[1], darüber hinaus aber auch die Kunst, ein so breites Spektrum an geistigen Anregungen präsentiert zu haben, ohne dass der Inhalt langweilig oder gar redundant wird. In insgesamt vierzig Kapiteln, die immer mittels eines Begriffspaares (Hören & zuhören; Spielen & improvisieren, Gebären & freigeben, Beten & segnen …) überschrieben sind, wird so ein „spirituelles Panorama" geschaffen, das sich zu Recht mit „christlicher Lebenskunst" betiteln lässt und zur intensiven Lektüre, die auch lohnt, einlädt.

Dennoch bedarf die Verwendung des Begriffs einer „christlichen Lebenskunst" m.E. einer (kleinen) kritischen Anmerkung. Die mit dem Titel verbundene thematische Ansage weckt möglicherweise eine ganz bestimmte Erwartung: dass es nämlich hier wie in ähnlichen zeitgenössischen Publikationen zum Motiv der Lebenskunst (die Herausgeber sprechen von einer „Renaissance des Lebenskunstbegriffs", 12) um die Eröffnung eines *grundsätzlichen Diskurses* zu diesem Problem geht. Tatsächlich führt die von den beiden Herausgebern verfasste *Einleitung* zunächst auf dieses Terrain. Es wird verwiesen auf das „Boomen" der Sache der Lebenskunst (10), es fallen Namen antiker hellenistischer Philosophen (Epikur, Seneca, Epiktet, Marc Aurel und Boetius), die alle ihren philosophischen Beitrag zur Lebenskunst geleistet hätten, es wird aber auch angespielt auf die biblische Weisheitstradition. Bezug genommen wird ferner auf die mittelalterliche literarische Gattung der „ars moriendi"[2] sowie auf die gegenwärtige (post)moderne Debatte rund um den Ansatz des wesentlich von Michel Foucault inspirierten Philosophen *Wilhelm Schmid* (13f.)[3]. Der Beitrag Schmids zum Thema Lebenskunst wird allerdings ziemlich leichtfertig abgetan mit dem Verweis auf das „heftig umstrittene" Bemühen dieses Philosophen und dessen Ansinnen, „Lebenskunst zu sehr auf die Idee der Selbstmächtigkeit [abzustellen, Vf.], die dem christlichen Erlösungsgedanken widerspricht". (14) Dieses rasche Urteil dürfte Schmids Ernstnehmen der Postmoderne doch etwas verkennen, wenn diese nicht zuletzt auch dem Glauben Fragen stellt, deren epochale Herausforderung noch längst nicht aufgearbeitet sein dürfte. „Nach Lebenskunst fragen diejenigen, für die sich das Leben nicht mehr von selbst versteht, in welcher Kultur und welcher Zeit auch immer. Die Frage bricht vorzugsweise dort auf, wo Traditionen, Konventionen und Normen, und seien es die der Moderne, nicht mehr überzeugend sind und die Individuen sich um sich selbst zu sorgen beginnen. Beziehungen zerbrechen, Zusammenhänge lösen sich auf, und der Einzelne ist mit Situationen konfrontiert, die ihm von Grund auf fremd sind. Die Geschichte bietet immer wieder Beispiele für einen Orientierungsverlust und die

1 Das Autorenteam entstammt nicht ausschließlich, aber doch überwiegend dem süddeutschen Raum und besteht in guter Ausgewogenheit annähernd gleich aus evangelischen wie katholischen VerfasserInnen. Es fehlen auch nicht so hochverdiente Namen einer anderen Generation wie *Lorenz Wachinger* oder *Ingrid Riedel*.

2 Auf einschlägige Werke zur „ars vivendi", wie sie etwa in der gleichnamigen Studie von *Arthur E. Imhof* (Wien u.a. 1992) vorliegt, wird leider nicht verwiesen.

3 *Wilhelm Schmid*, Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Frankfurt a. M. 1998, sowie *Ders.*, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, Frankfurt a. M. 2000.

dann einsetzende Sinnsuche."[4] Schmids Problembewusstsein im Hinblick auf eine verbreitete postmoderne Befindlichkeit gegenwärtiger Lebenskunststile wird in den Einleitungsgedanken des vorliegenden Buches nicht wirklich ernsthaft rezipiert, sondern etwas locker herbeizitiert. Dieses Legitimationsdefizit in den Einleitungsgedanken schmälert allerdings in keiner Weise die Gediegenheit und Originalität der folgenden fast 350 Seiten.

Die Herausgeber stellen (in Abhebung von philosophischen Ansätzen) bewusst ein christlich-theologisches Paradigma vor, in dem christliche Lebenskunst als „stilvolle Aneignung der Wirklichkeit Christi und als Form von Nachfolge" (15) verstanden wird. Solche Lebenskunstrelevanz wird dann im gesamten Buch an vielen Einzelthemen entfaltet, und dies in sehr sympathischer und kreativer Weise. Trotz des Ausbleibens einer systematischen Fassung des Verständnisses von Lebenskunst im Kontext (post) moderner Gegenwart ist die Lektüre der folgenden Essays ein Erlebnis. Im Stil einer *spirituellen Anthropologie* geht es „um mein eigenes Leben inmitten der Gemeinschaft des Lebens, um meinen Lebensrhythmus im Takt der Schöpfung, um Zielvorstellungen gelingenden Lebens im Zuleben auf das Reich Gottes, um Lebensregeln und Lebenshaltungen, die dem Schalom Gottes dienen. Sinnliche Wahrnehmungen und ethisches Handeln wie Urteilen spielen dabei keine kleine Rolle. Und die Beziehung zu Gott ist dabei wahrlich kein Randthema, denn es geht ums ganze Leben und um das Leben als Ganzes. Deshalb mündet christliche Lebenskunst in Überlegungen zum spirituellen Leben und damit zu einem Leben aus der Kraft der Sakramente und des Gebets, speist sich aus biblischen Quellen und begibt sich erwartungsvoll und hoffnungsfroh aufs Spielfeld des Heiligen Geistes." (10)

Die einzelnen Themenkomplexe des Buches widmen sich folgenden übergreifenden Perspektiven: „Die Sinne schärfen" (23–63), „Dem Leben Form und Ausdruck geben" (67–119); „Miteinander auskommen" (123–174), „Die Wechselfälle des Lebens bestehen" (177–247), „Dem Leben Ziel und Richtung geben" (251–293) und „Spirituell leben" (297–373). Im Wissen, dass jede Auswahl auch nach subjektiven Kriterien erfolgt, weise ich auf einige Passagen hin, die für mich zumindest ein kurzes Innehalten und Verweilen bewirkten.

Im Abschnitt über die *Schärfung der Sinne* werden in phänomenologischer Art teilweise überraschende Zugänge zur menschlichen Welt der Sinne eröffnet. Einstiege ins Thema mittels Kurzgeschichten, Verweisen in die Welt der Musik und des Filmes erzeugen Spannung und Neugier, etwa in der ergreifenden Episode vom „inneren Seherlebnis" des Blinden in *Raymond Carvers* Geschichte von der „Kathedrale", wo beide, Blinder und Sehender, einander die Augen öffnen: „Zeichne. Du wirst sehen. Ich folge dir. Es wird schon gehen. Fang jetzt einfach an, wie ich dir sage. Du wirst sehen. Zeichne … Ich glaub, jetzt hast Du's", sagte der Blinde nach einer Weile. „Nun sieh es Dir an …" (*Inge Kirsner*, 31).

Um das Thema *Dem Leben Form und Ausdruck geben* geht es im zweiten Abschnitt. Elementare Vollzüge wie Essen & Trinken, Sich-einrichten & Wohnen oder Höflichsein & Stil entwickeln werden vorgestellt und mit Sensibilität erschlossen: Höflichkeit, das sei nichts anderes als „die kleine Schwester der Nächstenliebe." (*Michael von Engelhardt*, 97) Scheinbar Unscheinbares wird in neue Bedeutsamkeit emporgehoben. Die Bedeutung von Genießen, Schweigen, Trost erhellt. Der Verweis auf *Leonardo Boffs* Kleine Sakramentenlehre ist angebracht (*Inken Mädler*, 79).

Die Überschrift *Miteinander auskommen* umfasst eine Reihe von Themen, die in die soziale Dimension weisen: Themen wie Gemeinde bilden & den eigenen Weg gehen, Geben & Nehmen, Lieben & sich lieben lassen. Dabei macht der Blick auf die Liebe gerade nicht blind für kritische Wahrnehmung: Über der Kunst des Liebens „liegt heute ein langer Schatten, der christliches Reden über die Liebe weithin zu verdunkeln droht: die Herabwürdigung der erotischen Liebe, die Verleugnung des möglichen Scheiterns von Liebesbeziehungen, die idealistische Überhöhung im missverständlichen Wort einer ‚selbst-losen' Liebe, ein Geringschätzen anthropologischer und therapeutischer Erkennt-

[4] *Wilhelm Schmid*, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst (s. Anm. 3), 9.

nisse. Nur noch eine solche Theologie, die sich dem Schatten, die ein falsch verstandenes Christentum auf die Liebe geworfen hat, stellt, wird das christliche Ideal von der Liebe glaubwürdig begründen können" (*Franz Gruber*, 141).

Die Wechselfälle des Lebens bestehen lautet das nächste Themenbündel, in dem es um verschiedene Spannungsfelder geht, in denen Leben sich erstreckt: Gebären & freigeben, Helfen & heilen, Bangen & hoffen … Ungewohnt, Taufe einmal als „Freigabe-Ritual" zu sehen (*Christiane Bundschuh-Schramm*, 184) oder inmitten einer Wellness-Welt vom „Kontinuum von Krankheit und Gesundheit" (*Ulrike Kostka*, 203) zu sprechen und damit den Slogan „Hauptsache gesund" ein wenig zu hinterfragen. In einem Beitrag über Gelingen & scheitern begegnet noch einmal eine Auseinandersetzung mit dem in der Einleitung des Buches zitierten Philosophen Wilhelm Schmid, diesmal näher bei ihm: *Jörg Zirfas* spricht von Berührungspunkten „mit dem modernen philosophischen Verständnis von Lebenskunst: Um das eigene Leben als ein gelingendes Leben betrachten und annehmen zu können, und um sich für ein solches entscheiden zu können, braucht es eine spezifische Wahrnehmungsfähigkeit, eine aisthetische Sensibilität und daher eine ästhetische Wahrnehmungsschulung. Es geht hier um das genaue Hinsehen, die Wahrnehmung von Alternativen und das Ausloten von Spielräumen" (237). Ein neugieriger Blick ins philosophische Heute.

Der Abschnitt *Dem Leben Ziel und Richtung geben* beinhaltet in der Tat Themen, die mit dem Telos zu tun haben. Hier wird beispielsweise Abraham als „Mensch mit Migrationshintergrund" (*Thomas Söding*, 257) charakterisiert und damit schlagartig in die Gegenwart geholt. Die Motive von Berufung und Nachfolge kommen zur Sprache, das Bewusstsein um Werte und schließlich das „Todes-Memento als Lebens-Memento" (*Bernhard Sill*, 285).

Das Buch schließt mit einer letzten Themenansage: *Spirituell leben*. Die moderne Gebetsverlegenheit wird mit einem Wort des Formel-1-Piloten *Ralf Schuhmacher* indiziert: „Das Vaterunser kriege ich immer noch nicht unfallfrei hin." Worauf dann feinfühlige Gedanken über Beten & segnen folgen: „Es möge der Himmel die Erde berühren – sichtbar, spürbar, fassbar" (*Bernhard Sill*, 303). Das Recht auf Klage und die Tugend des Lesens, das Feiern & fasten, Bewahren & erneuern wird in Erinnerung gerufen. Auf das Meditieren von Umkehren & neuwerden folgt schlussendlich – bezeichnend im besten Sinn für ein ökumenisches Buch – die *Eucharistie*: Brot brechen & Wein trinken. Dazu das Plädoyer der katholischen Dogmatikerin: „Es gibt viele Möglichkeiten, auch unter der Annahme verbliebener konfessioneller Kontroversen in der Eucharistiethematik weitere Schritte der Annäherung zu gehen: Es gibt keine mit der römisch-katholischen Lehrtradition zu begründende Weisung, der Eucharistie feiernden Gemeinde den Kelch vorzuenthalten, die Teilhabe an der vollen Zeichengestalt in Brot und Wein wird sogar empfohlen. Wer weiß, welch hohe Bedeutung eine solche Zeichenhandlung im ökumenischen Kontext hat, wird begründen müssen, warum es nicht geschieht. Die Versammlung rund um den Altar von kleineren Gemeinschaften innerhalb der gesamten Gottesdienstgemeinschaft – das evangelische Vorbild – könnte den Gedanken der versöhnten Versammlung sinnenfälliger zum Ausdruck bringen als die in römisch-katholischen Gemeinden weithin übliche Prozessionsgestalt mit der Tendenz zur Individualisierung des Festgehalts. Viele evangelische Gemeinden gehen heute sensibler mit der Frage um, ob nicht auch ein stiftungsgemäßer Umgang mit den eucharistischen Mahlgaben geschieht, wenn sie im Anschluss an die liturgische Feier zu kranken und alten Menschen gebracht werden. Die Mahnung zu einem sorgsamen Umgang mit Brot und Wein nach der Eucharistie ist ein gemeinsames ökumenisches Anliegen" (*Dorothea Sattler*, 372f.).

Die Lektüre des in der Sprache verständlich gehaltenen Buches kann einem breiten Leserpublikum empfohlen werden. Es werden zentrale Themen berührt, die den Lebensnerv all derer treffen, die im Glauben suchend unterwegs sind und sich ein auf gehaltvolles Bedenken „christlicher Lebenskunst" einlassen wollen. Die „Kleine Bibliographie zur ‚Lebenskunst'" sowie einschlägige Literaturempfehlungen zu den einzelnen Kapiteln am Ende des Buches stellen obendrein ein lobenswertes Service dar, wenn jemand noch tiefer in die Materie einsteigen möchte.

Linz *Alfred Habichler*

Kunstwissenschaft und Theologie im Diskurs

Eine interdisziplinäre Bücherschau

Die Bemühungen der Theologie, mit Zeugnissen moderner und zeitgenössischer Kunst in einen Dialog zu treten bzw. die grundlegende Reflexion, welchen Stellenwert Bilder in religiösen Vollzügen einnehmen (können), haben – so lässt sich konstatieren – sowohl auf katholischer wie auch auf evangelischer Seite bereits Tradition. Marie-Alain Couturier (Frankreich), Rainer Volp, Alex Stock (Deutschland), Otto Mauer, Günter Rombold (Österreich) sind einige Namen – so möchte man sagen – der Vätergeneration, die diese Auseinandersetzung dezidiert angesichts der „Herausforderungen der Moderne" initiiert und vorangetrieben haben. Erweckt dies zunächst den Eindruck von Einzelkämpfern (und haben sich die Betroffenen wohl auch häufig so gefühlt), so haben NachfolgerInnen sowie eine jüngere Generation an WissenschaftlerInnen daran angeknüpft und neue Fäden gesponnen, so dass man inzwischen guten Gewissens von einem Gewebe derartiger Bemühungen und Diskurse sprechen kann.

Jüngeren Datums ist das Bestreben von Kunstwissenschaftlern – und keineswegs den unbekanntesten unter ihnen –, sich theologischen Fragestellungen anzunähern bzw. die christlichen Implikationen der abendländischen Kunstgeschichte für eine aktuelle Bilddebatte fruchtbar zu machen. Eine Auswahl jüngerer Publikationen zum Thema sei vorgestellt.

Einem Vertreter der mittleren Generation von TheologInnen, die der Kunst einen grundlegenden Stellenwert in der fundamentaltheologischen Reflexion einräumen, dem Grazer Theologen Gerhard Larcher, ist eine von Christian Wessely herausgegebene und zum 60. Geburtstag überreichte Festschrift gewidmet.

◆ Wessely, Christian (Hg.): Kunst des Glaubens – Glaube der Kunst. Der Blick auf das „unverfügbare Andere". Gerhard Larcher zum 60. Geburtstag. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2006. (408, 8 S. farb. Bildteil, 14 Textabb.) Geb. Euro 44,00 (D) / Euro 45,30 (A) / CHF 73,90. ISBN 978-3-7917-2033-3.

Die insgesamt 26 Beiträge (Autoren waren Theologen und Philosophen, wenige Kunstwissenschaftler, ein Filmemacher und eine Autorin), zum Teil grundsätzlicher, zum Teil persönlicher gehalten, verfolgen zum weitaus überwiegenden Teil die Frage nach dem Stellenwert der (bildenden) Kunst für Religion und Theologie. Angesichts der Fülle greife ich nur wenige, mir markant scheinende Beiträge heraus.

Den Auftakt bildet – wohl zu Recht – eine Relecture von *Gaudium et Spes*. Um das Bestreben des aggiornamento des Konzils fortzuführen, plädiert *Lieven Boeve* für den „Begriff der ‚Unterbrechung' als Kategorie einer theologischen Erkenntnislehre" (12). Inwiefern hat sich – so eine zentrale Frage der vorgelegten Argumentation – der politische, soziale und kulturelle Kontext seit *Gaudium et Spes* verändert? In knappen Worten: Christen sind „zu einer Minderheit in einer pluralen Gesellschaft geworden" (17) und sehen sich in einem Feld unterschiedlicher religiöser (darunter auch anderer monotheistischer) Weltanschauungen. „Es gibt immer […] ein anderes, das unsere Erzählung unterbricht." (22) Es gelte dahin zu kommen, im „Konzept der unterbrechenden Andersheit" (23) potenzielle Spuren Gottes zu vermuten.

In der Nachfolge Husserls und Merleau-Pontys fokussiert Reinhold Esterbauer die Bedeutung des Bildes auch für religiöse Erfahrung und theologische Reflexion im Sprachcharakter der Bildwahrnehmung. Die alltägliche Formulierung „Dieses Bild spricht mich an" weist auf die grundlegende Bedeutung sowohl des Bildes als auch des Rezipienten, um das Sehen und daran anschließend das Interpretieren in Gang zu bringen. Anschaulich gliedert der Autor von daher seine philosophische Argumentation in „Dieses Bild", „spricht an" und „mich". Erstaunlich an dieser sehr klaren Analyse, die dem von jedem und jeder Einzelnen zu leistenden Sehen einen zentralen Stellenwert einräumt, ist lediglich, dass sie den von Gottfried Boehm seit den 80er-Jahren des 20. Jhs. entwickelten Ansatzpunkten und Theoremen keine stärkere Aufmerksamkeit schenkt (Boehm findet einmal, Anm. 19f. Erwähnung).

Wie kommt es, so fragt Theresia Heimerl, „dass ausgerechnet jene Werbesujets, welche bis vor nicht allzu langer Zeit Anlass zu heftigen

Moralpredigten gaben, nämlich spärlich bekleidete Unterwäschemodels, neuerdings Engelsflügel tragen“ (330)? – um hiermit auch einen ikonografisch ausgerichteten Beitrag herauszugreifen, der zudem mit dem Film ein Gerhard Larcher immer wieder herausforderndes Genre ins Zentrum rückt. Prägnant und geschickt konfrontiert die Autorin theologische und bildliche Engel-Traditionen des jüdisch-christlichen Kulturraums mit Beiträgen aus der jüngeren Filmgeschichte und der gegenwärtigen Werbeindustrie. Der Reiz der subtilen Analysen „körperloser Körperlichkeit“ bzw. „inkarnierter Körperlosigkeit“ wird durch die Pauschalcharakterisierung des kulturellen Klimas seit den 80er-Jahren mit „Postmoderne“ und verknappten theologischen Schlussfolgerungen etwas getrübt.

Als nicht geglückt des ansonsten gründlich edierten Buches muss man leider den Farbbildteil bezeichnen. So sehr das Bemühen um Farbabbildungen zu würdigen ist, und so sehr eine Konzentration auf einen Bildblock plausibel ist (in der Regel aus Kostengründen), so bilden Auswahl und Zusammenstellung der Farb-Abbildungen doch mehr ein verwirrendes Bildertableau als einen ästhetischen Mehrwert.

Die Frage nach dem Stellenwert ästhetischer Erfahrung für Glaubensvollzüge steht im Zentrum einer aus einer Dissertation hervorgegangenen, in die Reihe *Praktische Theologie heute* aufgenommenen Publikation von Stefan Altmeyer.

◆ Altmeyer, Stefan: Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen (Praktische Theologie heute 78). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2006. (424, 20 s/w u. 1 farb. Abb.) Kart. Euro 35,00 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 60,50. ISBN 978-3-17-019116-7.

Der Titel macht neugierig: Eine Studie zum Stellenwert des Bildes im Religionsunterricht und in der Pastoral? Keineswegs! Vielmehr eine kritische Auseinandersetzung mit der inflationären Verwendung des „Ästhetischen“ (auch) im religionspädagogischen Zusammenhang. Verdiente die vorliegende Publikation wohl primär eine theologische Würdigung, so können doch auch aus kunstwissenschaftlicher Perspektive einige Punkte angemerkt werden. Zunächst besticht die präzise Fragestellung und der gut strukturierte Aufbau der vorliegenden Studie. Dezidiert plädiert der Autor für einen „engeren Ästhetikbegriff“ (23f.) und nennt als Ziel der Arbeit, „Ausdruck als zur Wahrnehmung komplementären Grundbegriff der Praktischen Theologie und Religionspädagogik zu entfalten“ (27), womit er die kommunikativen Qualitäten des Ästhetikbegriffs akzentuiert. Den ersten Teil bildet eine kritische Relecture zentraler religionspädagogischer Ansätze (Grözinger, Fürst, Kunstmann) unter dem Aspekt des Stellenwertes, der Qualitäten des „Ästhetischen“ in den jeweiligen Konzepten zugeschrieben wird. Teil zwei entwickelt eine „praktisch-theologische Ästhetik des Ausdrucks“ unter Berufung auf u.a. Bonaventura, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Rudolf Bohren. Im Anschluss an die Kategorie des Ausdrucks in der Ästhetischen Theorie Adornos bündelt der dritte Teil die Ergebnisse. Neben dem aufschlussreichen Einblick, den die vorliegende Publikation (auch Fachfremden) in die religionspädagogische Debatte bietet, lässt sich die Studie durch drei „K“ charakterisieren: kompetent (im Hinblick auf die Forschungsdiskussion), klar (in der sprachlichen Formulierung und Argumentation) und kritisch (im Sinne von differenzierend und Position beziehend).

Seitens der Kunstwissenschaft sind es bekanntermaßen zwei Namen, die im Rahmen der Theologie zunehmend Beachtung finden: Hans Belting und Gottfried Boehm. Von beiden sind 2006 bzw. 2007 neuere Publikationen erschienen.

◆ Belting, Hans: Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen. Verlag C.H. Beck, München ^{2}2006. (240, zahlr. Abb.) Geb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 52,20. ISBN 978-3-406-53460-7.

Seit seinem 1990 erschienenen Buch *Bild und Kult. Zur Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, in dessen Zentrum die (christlich) religiöse Bildpraxis vor der Renaissance (als dem Zeitalter der Kunst) stand, ist Hans Belting in Theologenkreisen aufmerksam rezipiert. In der 2005 erstmals erschienenen und 2006 neu

aufgelegten Publikation *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen* knüpft der Autor vom Ansatz her an dieser sowie an der 2001 erschienenen Publikation *Bild-Anthropologie* an. In einer ausführlichen Einleitung expliziert er erneut seinen in *Bild-Anthropologie* entwickelten Bildbegriff, nämlich Bild in einem Spannungsfeld von Körper und Medium zu begreifen und es damit vor allem von zeichen- und medientheoretischen Engführungen abzusetzen. Das Bild ist ihm kommunikatives Medium, das in unterschiedlichen gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten je spezifische Funktionen wahrnimmt. Die daran anschließenden Texte, die teilweise auf Vorträge zurückgehen, wurden für die Buchform unter vier Perspektiven arrangiert: Kapitel I bespricht den Bildbegriff vor dem Hintergrund der Diskussionen der Patristik um die „Person" Jesu. In loser chronologischer Ordnung schließen daran die Fragen nach dem rechten Verständnis des „Corpus" Christi, wie sie im westlichen Mittelalter erörtert wurden, auf dem Laterankonzil (1215) in einer verbindlichen Definition beantwortet schienen, im Abendmahlstreit der Reformation jedoch wieder Anlass zu Auseinandersetzungen boten, an. Den durch die Reformation ausgelösten Umbrüchen gelten die folgenden beiden Abschnitte; ein Abschnitt dem Bildersturm, in dem ein Kapitel auch dem islamischen Bilderverbot gewidmet wird; der andere der durch Gutenberg ausgelösten medialen Revolution und deren Konsequenzen für die kommunikativen Möglichkeiten des Bildes. Die Tatsache, dass hier die seit *Bild und Kult* immer wieder aufgegriffenen Thesen einerseits fortgeführt werden, der Umstand, dass einige Kapitel andererseits auf Vorträge zurückgehen, ergibt manche Wiederholung und Redundanz. Jedoch verspricht gerade die Qualität eines Sammelbandes interessante Einblicke in die – sowohl kunstwissenschaftlich als auch theologisch anregenden, wenn auch in manchen Punkten Widerspruch herausfordernden – Thesen Beltings.

Es wäre sicher falsch, Gottfried Boehm eine Annäherung an Theologie zu attestieren; gleichwohl findet sein kunstwissenschaftlicher Ansatz, seine Weise, Bilder zur Sprache und zum Sprechen zu bringen, nicht zuletzt bei TheologInnen großen Zuspruch. Umso erfreulicher ist die Tatsache, dass der Autor Texte, die über einen Zeitraum von zehn Jahren entstanden sind, in einer überarbeiteten Fassung gebündelt vorlegt und so – nicht zuletzt aufgrund der ansprechenden Edition – einem breiteren Publikum zugänglich macht.

◆ Boehm, Gottfried: Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens. Berlin University Press, Berlin 2007. (282, 111 z.T. farb. Abb.) Geb. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A). ISBN 978-3-940432-00-1.

Was diese Sammlung auszeichnet, ist zunächst eine verbindende Fragestellung, nämlich wie Bilder, neben und unabhängig von Sprache, Welt erschließen. Sodann ein klar umrissener philosophischer Ausgangspunkt, der sich, in der Nachfolge Max Imdahls, wesentlich der hermeneutischen und phänomenologischen Tradition verdankt. Orientiert an Gadamers Satz „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache" [GW Bd.1, 1986, 480], sucht Boehm jenes Verstehen, das durch Bilder erschlossen wird, zu begründen. Bildern eignet ein eigener, nicht-sprachlicher „Logos", der wesentlich durch das Zeigen, die „Deixis" bestimmt ist. Im Zeigen werden visuelle Energien freigesetzt, die einen nicht näher fassbaren, doch wahrnehmbaren „Sinnraum" eröffnen, der sich denen erschließt, die sich auf eine solche Seh- und Reflexionsbewegung auch einlassen wollen. Die Bildreflexionen – dies ist die dritte Besonderheit des Buches und letztlich des bildtheoretischen Ansatzes Gottfried Boehms – werden in Auseinandersetzung mit konkreten Kunstwerken gewonnen. Von der Antike bis zur Gegenwart wird die Auswahl der Werke gespannt, mit denen der Autor in einen aufmerksamen, mitunter leidenschaftlichen Dialog tritt.

Mit Reinhard Hoeps mischt sich der Münsteraner Theologe und Kunstwissenschaftler in die aktuelle Debatte. Sein Befund: Die Bilderfrage ist nicht nur ein beiläufiger Aspekt christlicher Überlieferung, sondern sowohl in praktischer als auch in systematischer Hinsicht eng mit der Geschichte des Christentums verknüpft. Seine gezogene Konsequenz: Die Forderung nach einer Einführung der „Bildtheologie" als

wissenschaftlicher Disziplin. Das Ergebnis: Die Herausgabe eines auf vier Bände angelegten *Handbuchs der Bildtheologie*, von dem *Band I* 2007 erschienen ist.

◆ Hoeps, Reinhard (Hg.): Handbuch der Bildtheologie. Bd. 1: Bild-Konflikte. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2007. (419, 8 S. farb. Bildtaf.) Geb. Euro 44,90 (D) / Euro 46,20 (A) / CHF 76,00. ISBN 978-3-506-75736-4.

In der Einleitung skizziert Hoeps das anspruchsvolle Unternehmen als interdisziplinär angelegtes Verfahren, das als ein „strukturiertes Forschungstableau" (14) zu entwickeln sei. Erprobt in Kolloquien, liegt nun eine ausgearbeitete Systematik vor, die einleitend wie folgt umrissen wird: „Band I geht den sehr unterschiedlich gelagerten, […] von religiösen Motivationen oder Implikationen gezeichneten Konflikten um das Bild nach. Im Band II werden die unterschiedlichen Funktionen des Bildes in christlich-religiösen Zusammenhängen untersucht. Band III entwickelt die unterschiedlichen Verfahren des Bildes, religiös relevante Bedeutung zu vermitteln und zu stiften, während der abschließende Band IV den wissenschaftstheoretischen Zusammenhang der Bildtheologie insbesondere mit Blick auf die Kunst der Moderne und der Gegenwart beleuchten wird." (14) Die Systematik verspricht eine lohnende Neuorientierung theologischer Auseinandersetzung mit dem Bild, insofern hier von einer äußerlichen Kriteriologie wie Ikonografie oder Epochengliederung Abstand genommen wurde, vielmehr unterschiedliche Funktionszusammenhänge des Bildes den Ausgangspunkt der Reflexion bilden. Auch sind die insgesamt siebzehn Beiträge des ersten, unter dem Titel *Bild-Konflikte* erschienenen Bandes großteils von hoher Qualität. In fundierten und materialreichen Aufsätzen, die auch für Insider manches Neue bieten, wird ein Bogen vom antiken Syrien-Palästina über die klassischen christlichen Bilderstreite bis hin zu den Herausforderungen der Moderne und der Gegenwart gespannt. Auf die weiteren Bände darf man gespannt sein!

Linz *Monika Leisch-Kiesl*

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfanges ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechungen erhalten die Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

AKTUELLE FRAGEN

◆ Haunerland, Winfried / Nagel, Eduard (Hg.): Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe. Deutsches Liturgisches Institut, Trier 2008. (208) Kart. Euro 9,80 (D, A). ISBN 978-3-937796-06-2.

Nicht erst wir heute tun uns schwer mit einer Spiritualität, die aus der Taufe lebt. Seit der Einführung der Kindertaufe ist der Taufvorgang aus dem Bewusstseinshorizont der Christen herausgefallen; er liegt im „toten Winkel" des Vorbewussten. Weder die Tauftheologie der Kirchen der Reformation noch die weltweite Erneuerung der Taufliturgie durch das II. Vatikanum konnten dies wirklich ändern.

Das vorliegende „Werkbuch zur Kindertaufe", das der Münchner Liturgiewissenschaftler und ehemalige Chefredakteur der „Theologisch-praktischen Quartalschrift" Winfried Haunerland sowie der Referent am Deutschen Liturgischen Institut und Hauptschriftleiter des „Gottesdienst" Eduard Nagel herausgegeben haben, erläutert die wesentlichen Elemente der Neuausgabe des Rituale-Teiles „Die Feier der Kindertaufe" aus dem Jahr 2007 durch pastoral-liturgische Hinweise und kirchenrechtliche Aspekte. Ferner bietet es nützliche Anregungen und Materialien zur Gestaltung der Tauffeier. Eine Textsammlung der einschlägigen offiziellen kirchlichen Dokumente ergänzt den Band.

Das Werkbuch gibt, ausgehend von den amtlichen Vorgaben und praktischen Erfahrungen vor Ort, vielfältige Vorschläge und Hilfen zu einer sinnerfüllten und ansprechenden Gestaltung der Feier der Taufe an die Hand. Aus pastoral-theologischer Sicht bleibt freilich ein Wunsch offen: wie auch bei anderen Riten der Lebenswende deckt sich die subjektiv gemeinte Bedeutung, welche eine große Zahl der Taufbewerber mit der Taufe verbinden, immer weniger mit ihrem institutionell gefassten Sinn. Im

Bewusstsein vieler Kirchenmitglieder stellt die Taufe eine lebens- und familiengeschichtliche Wegmarke dar, die das grundlegende Initiationssakrament der Kirche überlagert. Taufe ist Eingliederung in die Kirche, aber sie ist zugleich erheblich mehr: Familienfest und Feier des Lebens, Voraussetzung für religiöse Begleitung an lebensgeschichtlichen Übergängen, Schutzritual zur Abwehr bedrohlicher Schicksalsmächte. Diesem Doppelbezug – Kirchenbezug und Lebensbezug – ist gerecht zu werden in einer bewegenden Feier der sakramentalen Zusage, dass wir unter Gottes Augen Mensch werden können und der wunderbaren Berufung und Erwählung des einzelnen in das Volk Gottes (Gaudium et Spes 3,2; 11,1). Das nimmt der Eingliederung in die Kirche den Verdacht der Vereinnahmung, denn es bedarf natürlich der anderen, die den Weg des Glaubens mitgehen, die das Charisma des Einzelnen entdecken und schätzen und die seine Freiheit fördern, obwohl sie und weil sie abgründig gefährdet ist.

Linz *Peter Hofer*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Bühlmann, Walter: Frauen und Männer im Alten Testament. Rut und Boas, David und Michal, Abigajil, Batseba, Salomo und seine Frauen. Band 2. rex verlag, Luzern 2008. (144) Brosch. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 28,80. ISBN 978-3-7252-0832-6 (ISBN 978-460-20832-2 KBW).

Der ehemals in Luzern lehrende Alttestamentler legt bereits seinen zweiten Band von Porträts wichtiger Personen aus biblischen Erzählungen vor. Die untersuchten Texte finden sich in den Büchern Rut, 1-2 Samuel und reichen bis 1 Kön 11. Ausdrücklich nimmt der Verfasser die erwähnten Frauenfiguren in den Blick. Dieser Umstand beschränkt sich nicht allein auf das Rutbuch, sondern auch Samuel, Saul, David und Salomo werden als nicht allein Handelnde vorgestellt. Frauen geben mit ihrer Redekunst, ihrem aktiven Selbstbewusstsein und ihrer Klugheit wesentliche Impulse in der frühen Königszeit.

In sechs Kapiteln spannt sich der inhaltliche Bogen von Rut und Boas – als den Vorfahren Davids – über den Weg zum Königtum und die Entstehung der Königreiche unter Samuel, Saul und David mit seiner Dynastiegründung bis hin zum Ausbau des Staates unter Salomo. Eine Zusammenfassung (Wissen über die Königszeit) und reichliche Literaturhinweise zur Vertiefung der Themen inklusive eines kleinen Lexikons der verwendeten Fachbegriffe runden das Buch ab. Der in den Darstellungen durchwegs präsente Blick auf den Alltag und die konkrete sozialgeschichtliche Situationen im Hintergrund der Texte wird durch zahlreiche Illustrationen von archäologischem Material vertieft. 13 Exkurse vermitteln vertiefende Einsichten in die Lebenswelten der Texte (u. a.: Vom Säen, Ernten und Zubereiten des Brotes; Liebe zwischen Männern; Musik und Instrumente im Altertum; Monogamie, Polygamie und Harem; Weise Frauen in Israel; Die Jebusiterstadt Jerusalem zur Zeit Davids; Körperpflege und Kosmetik in höfischen Kreisen; Die Liebe zwischen Mann und Frau – Das Hohelied).

Somit bieten die guten Zusammenfassungen der Erzählungen, das reiche Bildmaterial mit hilfreichen Erklärungen, viele Karten und Tabellen eine hervorragende Möglichkeit, sich in aller Kürze aber auch Dichte und Tiefe mit den Texten und den geschilderten Personen zu beschäftigen. Dabei wird stärker das geschichtliche Umfeld der im Text geschilderten Zeit ausgeleuchtet, als nach Entstehungsschichten der Texte und deren Historizität gefragt. Letztere ist freilich auch im Blick, wird aber nicht in den Mittelpunkt gerückt (z. B. Hofhaltung Salomos 93–98, relativiert in 108–109). Format und Layout sind teilweise gewöhnungsbedürftig (Seitenzahlangaben nur an einem Seitenrand; Rede vom „Kasten“, wenn der Text bloß eine andere Farbgebung hat), ebenso manch seltene Sprachform wie „Sumäer“ für Sumerer (108). Die themenzentrierten Zusammenfassungen bedingen partielle Wiederholungen von Inhalten, ermöglichen aber rasche Überblicke zu Stichworten. Manche Beurteilung könnte auch anders ausfallen, z.B. bei der Position Abischags von Schunem am königlichen Hof (93).

Für alle, die sich gezielt mit den genannten Personen und ihrer Geschichte beschäftigen wollen, stellt das Buch eine exzellente Möglichkeit dar, einen raschen, ansprechenden und anschaulichen Zugang zu gewinnen. Die Botschaft der Bibel wird anhand der vorgestellten Lebensbilder illustriert. Damit ist das Buch auch eine passende Dankesgabe für den Schweizer Exegeten Othmar Keel, dem dieses Buch zu seinem 70. Geburtstag gewidmet ist.

Linz *Werner Urbanz*

DOGMATIK

◆ Fuchs, Ottmar: Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2007. (288) Kart. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 35,90. ISBN 978-3-7917-2063-0.

In Verkündigung und Theologie ist es seit einigen Jahrzehnten sehr still geworden um die christliche Hoffnung auf das göttliche Gericht. Schon die Botschaft vom Gericht mit Hoffnung zu verknüpfen, klingt heute vielen als unerträglich. Das ist insofern verständlich, als sich im Laufe der Jahrhunderte an diesem Glaubensbild eine furchtbare pastorale und theologische Praxis festgemacht hat: das göttliche Gericht ist zum probaten Mittel einer Pädagogik der Angst geworden. Wie viel zerstörte Seelen, wie viel kindlich furchtsamer Glaube hat doch Generationen geprägt und ihr Leben massiv beeinträchtigt? Doch die zur höllischen Drohbotschaft missbrauchte Frohbotschaft des Gerichts kann kein Grund dafür sein, das notwendige, weil menschliche Schuldverstrickung erst aus ihrer Not wendende Gerichtshandeln Gottes pastoral und theologisch dem Schweigen preiszugeben.

Ottmar Fuchs hat dieses Schweigen nie geteilt und mit seiner jüngsten Publikationen noch einmal alle seine Beiträge über „letzte Dinge" in einer kompakten Publikation versammelt. Dem Tübinger Pastoraltheologen ist ein großer dogmatischer und pastoraler Denkanstoß gelungen, den ich nur empfehlen kann. In einer allgemein verständlichen Reflexionssprache verfasst, lotet der Verfasser die Themen und Argumente vielschichtig und immer wieder neu aufgreifend aus. Auch der wiederholende Stil wirkt nicht lähmend, vielmehr führt er dazu, die Grundaussagen immer wieder unter neuen thematischen Blickwinkeln zu entdecken.

Im Untertitel der Publikation zeigt Fuchs den grundlegenden Zugang zum Gerichtsthema an: Es ist die Gerechtigkeit, an der es hier auf Erden, in unser Geschichte allzu oft auf unfassbare Weise mangelt. Die Hoffnung auf Gerechtigkeit, auf die Rehabilitierung der Opfer, auf die Versöhnung der Täter, auf das Rechtmachen, was von Menschen schuldhaft oder von Schöpfung wegen aus unrecht gemacht oder als böse erfahrbar worden ist – das ist die Hoffnung, die im Bild vom Jüngsten Gericht artikuliert wird.

Fuchs macht deutlich, dass die Rede von Gott, besonders in ihrer eschatologischen Gestalt, „unergründliches Geheimnis" (16) ist. Freilich ist das Unaussprechbare nicht das Unansprechbare (20). Im Gegenteil: Die biblischen Zeugnisse von Gottes Lebens- und Richtermacht weisen uns die rechte Form, „im Sprechakt der Hoffnung" (17) auf die „Letzten Dinge" hinzuschauen.

Warum ist das Gericht ein notwendiger Glaubensinhalt? Weil der Übergang zwischen alter und neuer Welt nicht glatt vor sich gehen kann. Ein Sprung in den Himmel, vorbei an der „Schleuse" (30) des Gerichts, gereichte zum Hohn für alle, die im Leben zum Opfer geworden sind, sei es, weil sie nie zum erwünschten Leben gekommen, sei es, weil sie Opfer von Tätern geworden sind. Doch das Gericht ist für Fuchs gerade nicht die ewige Verfestigung der Opfer-Täter-Rollen, sondern ihre Erinnerung, ihre Wiedergutmachung, ihre Überwindung. In die Dramatik der Opfer-Täter-Verhältnisse ist – nach Fuchs – aber Gott selbst verwickelt, als der von Menschen Angeklagte und als Ankläger der Täter. Fuchs greift hier die jüdische Praxis der Klage und Anklage Gottes auf und benennt klar den widersprüchlichen, ja dunklen Sachverhalt, dass Gott einesteils als geschichtlich Handelnder erfahren wird, andernteils als Unglaubliches zulassender Gott anerkannt werden muss: „Die Menschen werden ihn für das Elend und das Grauen verantwortlich machen dürfen, die er geschaffen bzw. zugelassen hat" (80) – solche Aussagen getraut sich erst die jüngere katholische Theologie zu formulieren, weil sie aufgehört hat, den Schmerz der Leidenden wie Hiobs Freunde mit theologischen Scheinerklärungen zu beschwichtigen.

Doch Fuchs führt diesen aus der Opferperspektive angeschärften Klage- und Anklagediskurs nicht in die Aporien der Theodizeethematik, sondern führt ihn dorthin, wo die christliche Hoffnung ihren tiefsten Überzeugungskern hat: In das Mitleiden Gottes in Jesus Christus, den er aus den Toten, aus dem Leid, aus seinem Zum-Opfer-Gewordensein errettet hat. Das aber heißt, dass Christus das Leiden als Gottessohn auch in Gott hineingetragen hat. In ihm hat er sich mit allen Leidenden solidarisiert: „So ist Christus die offensive Öffnung zwischen Gott und der Welt. Und als diese Öffnung ist er eine Wunde, nicht heilend, bis alles heil ist. Diese Gotteswunde ist *das* Gotteswunder der christlichen Botschaft schlechthin." (102)

Was aber geschieht im Gericht? Das, was in jedem Gerichtsprozess auch geschieht: Begegnung der Opfer und Täter vor einem aktiven Richter, Anklage und Klage, Urteil und Rechtfertigung. Wegen der Leidenden kann das Gericht nicht Amnesie oder oberflächliche Amnestie sein. Notwendig ist das Gericht für Täter und Opfer: für die Täter, um zur reuevollen Einsicht zu gelangen, für die Opfer, um auf ihre Opferrolle nicht fixiert zu bleiben. Auch die Opfer stehen vor der Herausforderung der Versöhnung. Dort, wo sie sich mit dem für die Täter betenden Christus am Kreuz identifizieren, haben sie die Spur der Versöhnung schon beschritten.

Fuchs hat sich mit großer theologischer Sensibilität und empathischer Klarheit diesen theologisch schwierigsten Themen gestellt, was sich an seinem meisterhaften Wechsel des Stils von deskriptiver Analyse zu vorsichtigen, ringenden Fragen und Antwortspuren zeigt. Der Verfasser löst auf diese Weise selbst ein, was er theologisch anmahnt: Das unaussprechliche Geheimnis des göttlichen Gerichts im Lichte der Opfer und der Christuserfahrung anzusprechen. Fuchs' Ausblick auf eine am Ende der Zeiten umfassende Versöhnung ist kein Argument, die Möglichkeit ihres Scheiterns nicht offenzuhalten – so gibt er dem Bild von der Hölle seinen rechten Platz: „Nicht auf die Beseitigung dieser Lehre kommt es an, sondern auf die Art und Weise, wie man damit umgeht. In verschiedener Hinsicht ist sie ein ‚Erinnerungsposten', der nicht vergessen werden darf" (57). Aber auch die Möglichkeit der Hölle steht im größeren Horizont der Hoffnung: „Was trauen wir Gott (nicht mehr) zu, wenn wir ihm die gottlose Hölle zutrauen?" (ebd.) So wirft Fuchs das Licht der Hoffnung auch auf das unausdenkbarste eschatologische Bild, ohne sich das Urteil eines eschatologisch Wissenden anzumaßen.

Dem Autor ist für dieses Buch zu danken und es ist zu wünschen, dass dieses totgeschwiegene oder noch immer für Angstpastoral missbrauchte Thema sensibel und klar in die christliche Glaubenssprache zurückkehrt.

Linz *Franz Gruber*

◆ Menke, Karl-Heinz: Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2008. (592) Geb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 67,90. ISBN 978-3-7917-2115-6.

Kürzer als der Autor selber formuliert, kann die Grundaussage des vorliegenden Werkes kaum mitgeteilt werden: Der Titel ist nämlich seine Antwort auf die christologische Grundfrage nach Jesus Christus. Was allerdings wie eine nicht mehr zu überbietende Redundanz klingt, ist Ergebnis eines 600-seitigen Diskurses der christologischen Baustellen einst und jetzt. Was ist das Neue an Menkes Christologie? Einmal seine Definition der christologischen Herausforderung heute: Sie besteht nicht mehr – wie noch zum Großteil für den mainstream der Nachkonziliarstheologie – in der Rückfrage nach dem historischen Jesus und ihrer Vermittlung mit dem kirchlichen Dogma oder dem Verständnishorizont der Moderne, auch nicht mehr in der von der Politischen Theologie und der Befreiungstheologie angemahnten „Christo-Praxis" (E. Arens), sondern in der besonders von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. eingeschärften Gefahr des Relativismus, dass Jesus nur noch als einer unter vielen gleichberechtigten Heilsvermittlern und nicht mehr als *Gott der Sohn selbst* gesehen wird. Das erklärt zweitens die hermeneutische Stoßrichtung des Autors, den christologischen Bekenntnisweg nicht mehr von der Historie zum Dogma hin abzuschreiten, sondern umgekehrt wieder vom Dogma ausgehend zur Geschichte bzw. zum kanonischen Bekenntnis zurück vorzudringen (29ff.). Das christologische Dogma Chalzedons ist für den Verfasser darum konsequenterweise keine dem neutestamentlichen Zeugnis gegenüber neue oder gar fremde Bestimmung, sondern seine in unverzichtbar metaphysischer Sprache artikulierte Wahrheit, wie sie im ältesten Evangelium schon im Mund des römischen Hauptmanns bekannt wurde: „Wahrhaft, das war Gottes Sohn!" (Mk 15,39)

Die Struktur des Werkes orientiert sich am Bild eines Gebäudes: Der erste, drei Kapitel umfassende Teil („Fundament – die biblischen und die griechischen Denkformen der Christologie", 23–281) legt den Ausgangspunkt und die originären Denk- und Bekenntnisformen der Christologie dar, der sechs Kapitel umfassende zweite Teil („Die Baustelle – Brennpunkte der jüngeren Christologie", 283–526) führt durch zentrale neuzeitliche Problemstellungen hindurch. Menke arbeitet in Auseinandersetzung mit diesen Paradigmen seine christologische Position heraus, und zwar entlang folgender Oppositionen: Wäre Jesus nicht der (präexistente) Sohn von Anfang an, hätte er nicht den Tod überwinden können. Denn die ganze

Christologie hängt davon ab, „dass Jesus auch *im* Erleiden des physischen Todes in Beziehung *bleibt* zu seinem Vater; dass also der Vater nicht exklusiv an ihm ohne ihn, sondern mit ihm handelt“ (60). Ist Jesus nicht die innertrinitarische Person von Ewigkeit her, wäre er nicht wirklich die *Selbst*aussage Gottes: „Das Herz des Christentums aber liegt in dem Anspruch Jesu, als wahrer Mensch in Raum und Zeit dieselbe Beziehung zu dem als ‚Vater‘ bezeichneten Gott zu leben, die der innertrinitarische Sohn von Ewigkeit her ist. Jesu Beziehung ist wesentlich verschieden von jedem in geschöpfliche Worte oder Zeichen gekleideten Versuch, den Unaussprechlichen auszusprechen … Der Kern und die Mitte des christlichen Glaubens liegt in der hypostatischen (personalen) Union des Menschen Jesus mit dem innertrinitarischen Logos. Wenn diese Mitte aufgegeben wird, ist das Grunddogma der PRT [Pluralistischen Religionstheologie], dass alle mit dem Wort ‚Offenbarung‘ versehenen Geltungsansprüche gleich gültig sind, die logische Konsequenz“ (444).

Was vom Rezensenten auf den argumentativen Kern der Christologie Menkes fokussiert worden ist, soll den Blick natürlich nicht auf das „Gesamtgebäude“ ersetzen. Menkes Anordnung und Darstellung des biblischen und dogmatischen Inhalts christologischer Themen und Modelle ist beeindruckend und lesenswert. Freilich wird eine gewisse Ausdauer und Vertrautheit mit der stark metatheoretisch gehaltenen Darstellung vorausgesetzt. Viele Kapitel sind eine ausgezeichnete Zusammenfassung verschiedenster christologischer Entwürfe, die allerdings unterschiedlich diskutiert und problematisiert werden. Menke versteht es zudem, Aspekte weit zurückliegender dogmengeschichtlicher Diskussionen auf ihre auch heute noch enthaltene christologische Brisanz sichtbar zu machen: Im zweiten Teil werden so wichtige Fragen wie „Der historische Jesus“ – bloßer Mittler einer Idee oder eines Glaubens?; Jesus – wahrer Mensch ohne menschliches Selbstbewusstsein?; Jesus Christus – der Weg, die Wahrheit und das Leben für alle Menschen aller Zeiten?; Jesus Christus „Wiederholung“ oder „Bestimmung“ der Heilsgeschichte Israels? abgehandelt. Darum eignet sich das Buch auch als nützliches Lehrbuch für den Studienbetrieb.

Menkes Buch wird der christologischen Diskussion einen neuen Schub verleihen. Vor allem unterstützt es die lehramtliche Sorge, die Grundlage des christlichen Glaubens gegenüber allen Relativierungen und Historisierungen, wie sie durch die modernen Philosophien und historisch-kritischen Methoden ausgelöst worden sind, klarzustellen. Das Verhältnis von Geschichte und Dogma wird nicht induktiv, kontextuell, sondern dialektisch beantwortet: Was das Dogma bekennt, ist das, was das NT über Jesus Christus sagt. Große christologische Entwürfe der letzten Jahrzehnte haben sich allerdings der Mühe unterzogen, die verzweigten Diskussionen der historisch-kritischen Rekonstruktion der Jesus-Gestalt nachzuzeichnen und deutlich gemacht, dass das christologische Bekenntnis nur im Plural formuliert werden kann, immer in historischer, kontextueller Vermittlung zu verorten und je vorläufig ist. Darum kann auch das Geheimnis der Menschwerdung Gottes nie vollständig artikuliert werden. Die christologische Herausforderung heute auf die Relativismusfrage allein zu fokussieren, ist für den Rezensenten allerdings eine überzogene Sorge. So sehr Chalzedon als christologisches Paradigma seinen Stellenwert behält, die bloße Rückkehr zur klassischen metaphysischen Begründung der Christologie kann nicht die Lösung für die Herausforderung des Pluralismus, sondern nur sein paradigmatischer Ausgangspunkt sein. Hier ist m.E. das transzendentalphilosophische und -pragmatische Potenzial für eine gegenwärtige Christologie noch nicht ausgeschöpft. Menke hat jedenfalls diese Problematik aufgenommen und ihr eine klare und zur Diskussion einladende Antwort gegeben.

Linz *Franz Gruber*

ETHIK

◆ Binswanger, Hans Christoph: Geld und Magie. Eine ökonomische Deutung von Goethes Faust. Murmann-Verlag, Hamburg, 2., vollständig überarbeitete Auflage 2005. (167) Kart. Euro 19,90 (D) / 20,50 (A) / CHF 34,90. ISBN 978-3-938017-25-8.

Rechtzeitig zum Faust-Jubiläum 2008 hat Hans Christoph Binswanger, einer der Gründerväter der Umweltökonomie, seine Faust-Interpretation, die erstmals 1985 erschienen ist und damals mit etlichen Umweltpreisen ausgezeichnet wurde, wesentlich überarbeitet und neu aufgelegt. Unter Insidern besitzt das Buch schon lange Kultstatus, jetzt sollte es auch einer breiteren Öffentlichkeit bekannt werden.

Im umfangreichsten und wichtigsten *I. Hauptteil* (11–85) beschreibt Binswanger die *moderne Wirtschaft als alchemistischen Prozess*. Alchemie, jene wundersame Geheimwissenschaft, der sich Doktor Faust verschrieb, ist die Kunst, aus Wertlosem ohne große Anstrengung oder Gegenleistung etwas Wertvolles zu machen, d.h. Wertschöpfung im engen theologischen (!) Sinn des Wortes: Aus dem Nichts etwas ins Sein rufen (23). So habe Goethe im Faust – in diametralem Gegensatz zu Adam Smith – die Wirtschaft betrachtet, lautet die Kernthese. Denn Faust fasse ja den Plan der Papiergeldschöpfung, den er dem Kaiser vorlegt, um alle Geldsorgen loswerden zu können. Dabei begründet Faust den Wert des Papiergelds mit zwei Argumenten: Einerseits ruhten im Boden des Kaiserreichs so unendlich viele Bodenschätze, dass das Papiergeld im Fall des Falles jederzeit „verflüssigt" werden könne (alchemistisches Symbol bei Goethe: das flüssige Quecksilber). Andererseits untermauere der Kaiser den Wert jedes Geldscheins durch seine Unterschrift, die sich darauf befinde (alchemistisches Symbol bei Goethe: das glänzende Feuer, in dessen Schein der Kaiser die Unterschrift leistet).

Goethe ahne, so Binswanger, dass eine solchermaßen von puren Fiktionen gestützte Wirtschaft über kurz oder lang in Inflation und Zusammenbruch enden müsse (32). Aber die Einführung des Papiergelds sei erst die erste Stufe der Alchemie. Deren zweite sei es, die so geschaffenen fiktiven Werte in die Beherrschung der Natur zu investieren. Im Anklang an Faust unterscheidet Binswanger zwischen dem *patrimonium*, dem Vätererbe, das man so behandeln möge, um es einst an seine Kinder weitergeben zu können, und dem *dominium*, das man dem radikalen Nutzenkalkül unterwerfen und uneingeschränkt beherrschen soll (34). Auf dieser Stufe beginne der rücksichtslose Raubbau an der Natur, der die Moderne kennzeichne.

Es ist klar, worauf Binswanger hinaus will: Der moderne Wirtschaftsprozess sei eine creatio ex nihilo, der Versuch, sich im wirtschaftlichen Schaffen unsterblich zu machen. Damit aber erliege er – aus der Sicht Goethes – einer Illusion: Denn in Wirklichkeit könne die Wirtschaft ja die Begrenzung der Welt nicht aufheben (58). Zur wirtschaftlichen Tat, von der Faust bei der Lektüre des Johannes-Prologs sagt, sie sei „im Anfang" gewesen, geselle sich also eine ihr entgegengesetzte dreifache „Untat" (Binswanger): Der Verlust der Schönheit durch die industrielle Verunstaltung der Welt; der Verlust der Sicherheit durch ökonomisch riskante Unternehmungen; der Verlust des Reichtums durch die ökonomisch induzierte Unfähigkeit, die Gegenwart zu genießen, da man ja immer schon wieder an die Zukunft denken und in sie investieren muss.

In Goethes Faust werden zwei Wetten geschlossen (64–74): Die eine im Himmel zwischen Gott und Mephistopheles – diese gewinnt Gott, weil er am Ende den erlöst, der sich strebend bemüht hat. Die andere Wette wird auf der Erde geschlossen, zwischen Mephisto und Faust – sie gewinnt Mephisto. Faust möchte „Ewigkeit" gewinnen im unendlich bleibenden irdischen (!) Augenblick. Aber genau als ihm ein solcher Augenblick gekommen scheint, stirbt er und verliert damit alle Zeit auf Erden. So ist Faust der Inbegriff des modernen Irrtum (Prolog im Himmel: „Es irrt der Mensch, solang er strebt"): Ihm scheint, als könne die Ökonomie die irdische Verewigung des Menschen bewirken – aber das ist der Trugschluss eines sich in Maßlosigkeit über die Begrenzungen der Natur überheben wollenden Menschen, eines Menschen, der glaubt, er könne die Nachteile von Wirtschaft und Technik durch noch mehr Wirtschaft und noch mehr Technik überwinden (78). Binswanger möchte hier – im Gefolge Goethes (!) – der materiellen Alchemie der Wirtschaft eine „spirituelle Alchemie" der göttlichen Gnade entgegensetzen (82).

Im *II. Hauptteil* des Buchs (87–131) stellt Binswanger die Sehnsucht des Menschen nach Unsterblichkeit in einen größeren Kontext. Goethe stelle im Faust drei Wege zur Überwindung der Vergänglichkeit dar: Die Wissenschaft, die den Ursprung der Welt, d.h. die Vergangenheit in der Formulierung von Normen „verewigen" wolle (von Goethe symbolisiert in der Herstellung des Homunculus durch Wagner); die Kunst, die den gegenwärtigen Moment in der reinen Form festzuhalten suche (von Goethe symbolisiert in der Figur der Helena); und die Wirtschaft, die durch ihr Wetten auf die Zukunft in der Herstellung ewig gültigen Geldes Unvergänglichkeit anstrebe. Die Wirtschaft aber bleibe im Faust Sieger über die Kunst und werde Herrin über die Wissenschaft, die ihre Autonomie verliere. Mit dem Übergang von der alten Subsistenzwirtschaft (verkörpert in den Figuren von Philemon und Baucis) zur Geldwirtschaft werde das Geld zum Selbstzweck,

Das Frauenbild der Kirche



Marianne Heimbach-Steins
„... nicht mehr Mann und Frau“
Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit

ca. 400 Seiten, kart.
ISBN 978-3-7917-2195-8
ca. € (D) 29,90/sFr 50,90
Erscheint Ende Januar.

Im Jahr 2009 wird die UN-„Frauen-Konvention“ 30 Jahre alt – und doch ist die rechtliche und faktische Gleichstellung der Frauen weltweit immer noch keine Selbstverständlichkeit. Im Gegenteil: Je konkreter rechtliche und politische Schritte werden, desto mehr werden sie auch zum Gegenstand von Streit und erbitterter Polemik.
Marianne Heimbach-Steins untersucht in ihrem neuen Buch die Entwicklung von Frauenbild und Geschlechterethik in der katholischen Kirche und der theologischen Ethik. Sie setzt sich kritisch mit fundamentalistischen Positionen zur Genderfrage auseinander. Die Menschenrechte der Frauen und Mädchen als unveräußerlicher Bestandteil der Allgemeinen Menschenrechte bilden dabei einen grundlegenden Maßstab für eine geschlechtergerechte Sozialethik.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

der alle anderen Zwecke aufsauge, zum Götzen „dieses Äons“ (130).

Ist die ökonomische Deutung des Faust eine echte Exegese oder liest der Interpret hier unhistorisch eine Fragestellung des 21. Jahrhunderts in einen Text des frühen 19. Jahrhunderts hinein? Diese Frage untersucht der *III. Hauptteil* (133–154), in dem Binswanger die Beziehungen Goethes zu den wirtschaftstheoretischen Debatten seiner Zeit darstellt. In detail- und kenntnisreicher Argumentation legt er unzweifelhaft klar, dass der auf die Ökonomie des Herzogtums Weimar spezialisierte Geheimrat Goethe die ökonomischen Hauptwerke seiner Zeit sehr genau kennt. Mit dem Faust, aber auch mit Wilhelm Meister und dem Zauberlehrling nehme er seine Positionierung innerhalb der Debatte vor: Durchaus wirtschaftsliberal und technikfreundlich, letztlich aber auch skeptisch, ob man die Geister noch beherrschen könne, die man mit der Einführung des Papiergelds gerufen habe.

Binswangers Faust-Interpretation ist eine große, beinahe prophetische Vision. LiteraturwissenschaftlerInnen mögen bedauern, dass er die vielen Faust-Zitate nicht mit Verszahlen versehen hat, die einem manche Mühen des Suchens nehmen würden. ÖkonomInnen mögen kritisieren, dass Binswanger da und dort die Härten und Zwänge des vormodernen Wirtschaftens ein wenig romantisch verklärt (womöglich in Übereinstimmung mit Goethe selbst). PhilosophInnen und TheologInnen werden jedoch überrascht sein, aus dem Munde eines Ökonomen so tiefgängige und kenntnisreiche philosophische und theologische Gedankengänge zu vernehmen. Allein das sorgt dafür, dass das Buch ein Muss für jede wirtschaftsethische Debatte ist. – Und ein Genuss für alle, die an großer Literatur Gefallen finden.

Linz *Michael Rosenberger*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

◆ Hoff, Gregor Maria: Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2007. (290) Geb. Euro 27,70 (A) / Euro 26,90 (D) / CHF 46,70. ISBN 978-3-7917-2091-3.

Eine Theologie, die auf die geistigen Strömungen ihrer Zeit eingehen will, muss komplex sein. Das vorliegende Werk des Salzburger Fundamentaltheologen macht dies exemplarisch deutlich. Er befasst sich mit der Frage, inwiefern die religiöse Wissensform der „Offenbarung“ für Menschen von heute noch plausibel ist und fragt, welche Erfahrungswirklichkeit als „Offenbarung“ interpretiert wird. Der kulturwissenschaftliche Ansatz macht es möglich, höchst unterschiedliche Phänomene, angefangen von John Updikes Roman „Gott und die Wilmots“, über den Film „Breaking the Waves“ bis zu Joseph Goebbels „Offenbarungstheologie“ (63), miteinander in Beziehung zu setzen. Erhellend ist insbesondere der Abschnitt „Offenbarung heute: Werbung als semiotisches Ersetzungsprogramm“. (33–39) Noch kein neuscholastisch angestaubter Offenbarungstraktat hat bisher solche Querbezüge und Kontexte geboten. Um keine falschen Erwartungen an das Buch heranzutragen und dann enttäuscht zu werden, muss man Titel und Untertitel sehr genau lesen. Im Titel sind Pluralsetzung und Fragezeichen bedeutsam. Der Untertitel gibt exakt an, dass es sich um eine „theologische Problemgeschichte“ handelt. Dieser Ankündigung wird der Verfasser zweifelsohne gerecht. Er reißt dermaßen viele Fragestellungen und Diskurse auf, dass einen fast der Schwindel überkommt. Zudem bedarf es gründlicher historischer Kenntnisse, um in der kühnen Gedankenführung, die zwischen Slavoy Zizek und Thomas von Aquin, Johann Gottlieb Fichte und John Hick hin- und her springt, nicht den Faden zu verlieren. Wer den monomanischen Stil Karl Rahners, der nicht nach links und nicht nach rechts sah, sondern beharrlich der Konsequenz seines Gedankens folgte, zum Maßstab nimmt, erlebt hier ein komplementäres Argumentationsmuster. Der Verfasser scheint unentwegt voller Sensibilität in die Runde zu sehen und bestrebt zu sein, nichts unbeachtet zu lassen, was ihm für seine Thematik interessant erscheint. Ob damit zugleich eine Einführung „in die grundlegenden Topoi der christlichen Offenbarungstheologie“ (11) geleistet wird, darf skeptisch beurteilt werden. Denn dieses Buch ist alles andere als ein Lehrbuch, es ist eine atemberaubende Achterbahnfahrt durch Paradieseslandschaften und Gruselkabinette. Zudem bedient sich der Verfasser einer höchst gewählten, ja literarisch geschulten Sprache, die allerdings nicht ganz ohne Paradoxien und Kapriolen auskommt. So ist die Rede von einem Weg, der „einen folgenreichen Weg“ weist (166). Auch der Satz: „Mit den entsprechenden Problemformularen ergibt sich als mögliche Basis eines religionstheologischen Gesprächs die besondere Aufmerksamkeit für die sprachlichen

Vermittlungsmuster des jeweiligen Transzendenzkontakts." (212) ließe sich – ohne Verlust an Differenziertheit – einfacher formulieren. Doch angesichts der klaren Struktur in Aufbau und Argumentation fallen diese Ausrutscher nicht ins Gewicht. Am Ende jedes Kapitels bietet der Verfasser dankenswerterweise eine knappe Zusammenfassung, die gleichzeitig als Ausgangspunkt der weiteren Argumentation dient. Für die Fundamentaltheologie wird es von entscheidender Bedeutung sein, Kriterien für eine Unterscheidung der Geister zu entwickeln, ohne einerseits kulturell und religionsgeschichtlich fremde Erfahrungen auszuschließen, auf der anderen Seite jedoch Ansprüche kritisch abzuweisen, die Transzendenzerfahrungen behindern, instrumentalisieren oder verunmöglichen. Der Verfasser macht als entscheidende theologische Kategorie einer Theologie der Offenbarung die Christologie aus. Er sagt: „Der eine Fall, über den in der Vereinigung des Unendlichen und Endlichen hinaus keine neue Offenbarungsqualität auftreten kann, bietet das entscheidende Sprachprogramm Gottes: im Logos, der sich im Geist Jesu Christi auch in anderen religiösen Sprachformaten kommunizieren kann." (230) Diese Mitte des offenbarungstheologischen Denkens muss als Entdeckungs- und Erschließungskategorie heutiger Erfahrungswirklichkeit argumentativ plausibel gemacht werden. Dazu leistet der Verfasser einen beachtlichen Beitrag. Das Fazit: Insgesamt liegt uns hier ein sehr gescheites und höchst anregendes Buch auf beachtlichem Diskussionsniveau vor, das von großer Belesenheit zeugt, an seine RezipientInnen allerdings hohe Anforderungen stellt.

Linz *Hanjo Sauer*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Lohrmann, Klaus: Die Päpste und die Juden. Zweitausend Jahre zwischen Verfolgung und Versöhnung. Patmos Verlag, Düsseldorf 2008. (310, zahlr. s/w-Bilder) Geb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 43,70. ISBN 978-3-491-35014-4.

In dem Buch von K. Lohrmann geht es um die 2000-jährige Beziehungsgeschichte zwischen Kirche und Judentum. Der Schwerpunkt der Darstellung wird dabei auf die Rolle der Päpste gelegt. Der jüdische Verfasser ist bemüht, sein Thema fair und differenziert zu behandeln. In einer Rezension kann nur auf einzelne Beispiele eingegangen werden; auch können die oft diffizilen Ausführungen schon aus Raumgründen nur vereinfacht zur Sprache gebracht werden.

Die grundlegende Frage ist die, wie weit die Päpste mitschuldig sind an der Entstehung jenes judenfeindlichen Klimas, das immer wieder zu Verfolgungen und schließlich zur Massenvernichtung in der NS-Zeit geführt hat.

Es sei daran erinnert, dass schon die Bewohner des 1555 errichteten römischen Ghettos „Judenzeichen" tragen mussten und es jüdischen Ärzten verboten war, Christen medizinisch zu betreuen. Andererseits konnten die Juden relativ frei agieren und ihren Geschäften nachgehen. War die Ghettomauer also eher ein Gefängnis oder ein Schutzwall (194f.)? Schon das 4. Laterankonzil (1215) hatte übrigens den Juden eine eigene Tracht vorgeschrieben und ihnen verboten, öffentliche Ämter zu übernehmen.

Pius XII. (1939–1958) hat bekanntlich die NS-Judenverfolgungen nicht öffentlich angeprangert. War es Feigheit oder Klugheit, was ihn zu seiner Haltung bewog? Die Auffassungen hierüber gehen weit auseinander.

Im Oktober 1943 wurden zahlreiche Juden von Rom nach Auschwitz verschleppt. Einem Teil der jüdischen Bevölkerung blieb dieses Schicksal jedoch erspart, weil der Vatikan bereit war, den Betroffenen Verstecke anzubieten oder für sie als Fluchthelfer zu fungieren. Der Oberrabbiner Israel Zolli wurde, was Lohrmann nicht erwähnt, aus Dankbarkeit katholisch, ja nahm den Namen Eugenio, den Taufnamen des Papstes, an. Der Verfasser gibt die tatsächliche Ohnmacht des Papstes zu und versteht auch dessen Ängste vor einer Verschärfung des Kirchenkampfes, vertritt aber dennoch den Standpunkt, dass es damals „auf ein klares Wort" Pius' XII. angekommen wäre; da dieses unterblieb, „überwiegen die Bedenken gegenüber der Politik des Papstes" (258). Noch schärfer beurteilt Lohrmann das „Schweigen" des Papstes nach Kriegsende (1945). War für ihn die „Katastrophe des europäischen Judentums [so] nebensächlich" (259), dass er glaubte, nicht mehr darauf zurückkommen zu müssen?

Zwei Themen von besonderer Brisanz betreffen den Juden zugeschriebenen „Gottesmord" auf der einen und den Versuch der Christen, die Juden zu „missionieren", auf der anderen Seite. Die Juden als *die* Gottesmörder hinzustellen, ist schon rein historisch nicht gerechtfertigt. Christus ist nicht von *den* Juden gekreuzigt

worden, schon gar nicht aber von *den* Juden der nachfolgenden Generationen. Wenn die Juden (parallel zu den Heiden) zur Anerkennung Jesu als „Heiland" gebracht werden sollten, so bleibt unberücksichtigt, dass Juden und Christen ja ohnedies schon „Brüder" sind, weil sie über gemeinsame Wurzeln (Christus war Jude) und eine gemeinsame Lehre (Altes Testament) verfügen.

Eine Trendwende setzt in dieser Hinsicht spätestens mit Papst Johannes XXIII. (1958–1963) und mit dem von ihm einberufenen 2. Vatikanischen Konzil (1962–1965) ein. In der Konzilserklärung „Nostra Aetate" Nr. 4 wird das gemeinsame geistliche Erbe von Christen und Juden angesprochen, das „brüderliche Gespräch" gefordert und der Antisemitismus verurteilt. Johannes Paul II. (1978–2005) setzte diese Linie fort. Wenn Papst Benedikt XVI. den vorkonziliaren Messritus wieder zugelassen hat und die darin enthaltene Karfreitagsbitte für die Juden am 2.2.2008 dahingehend revidiert hat, dass mit ihr für die Rettung Israels durch die Anerkennung Jesu als Heiland gebetet wird, so ist das für die Juden nicht nachvollziehbar. Lohrmann gibt allerdings der Hoffnung Ausdruck, dass „der Großteil der Katholiken ... diese Form des Gebetes [ohnedies] nicht anwenden" wird (285).

Abschließend sei angemerkt, dass die Lesbarkeit dieses wichtigen Buches ein wenig dadurch erschwert wird, dass die Darstellung nicht konsequent chronologisch aufgebaut und die sprachliche Darbietung teilweise etwas kompliziert ausgefallen ist. Die Quellenangaben werden zumeist nach den Literaturangaben zitiert, was der Überprüfbarkeit nicht gerade dienlich ist. Die Frage, wie weit an der Konfliktsituation zwischen Christen und Juden auch diesen eine Schuld zukommt, wird, so weit ich sehe, von Lohrmann nicht gestellt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Weber, Franz / Fuchs, Ottmar: Gemeindetheologie interkulturell. Lateinamerika – Afrika – Asien (Kommunikative Theologie 9). Matthias-Günewald Verlag, Ostfildern 2007. (335) Pb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 43,70. ISBN 978-3-7867-2681-4.

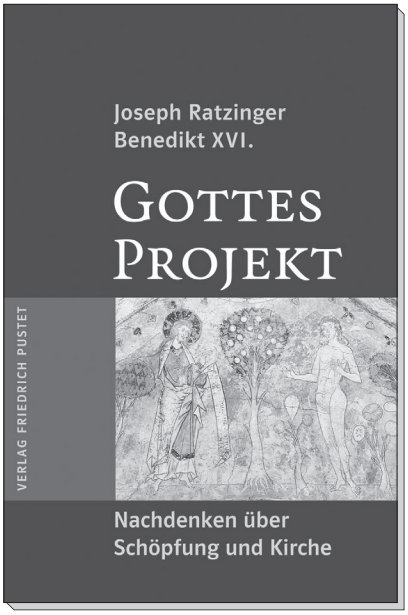
Wer sich von den Pastoraltheologen und Missionswissenschaftlern Franz Weber (Innsbruck) und Ottmar Fuchs (Tübingen) in die Weite dreier Kontinente führen lassen will, muss sich auf eine anstrengende Expedition gefasst machen. Mitzubringen ist die Bereitschaft, sich auf die kulturelle Vielfalt der Gemeindewirklichkeit einzulassen und über deren Theologie nachzudenken.

Nach der Begrüßung durch Matthias Scharer im Namen der Herausgeber der Reihe „Kommunikative Theologie" (5–7) folgt das Inhaltsverzeichnis mit, sage und schreibe, 101 Überschriften (9–14). Der „Lehrpfad" ist also bestens beschildert. Danach teilen die beiden Autoren mit, was sie im Innersten bewegt, welche Intention sie antreibt (15–20).

Im 1. Kapitel (21–67) wird dann das Unternehmen durch eine Einführung in die interkulturelle Gemeindetheologie vorbereitet. Im 2., 3. und 4. Kapitel (69–322) werden die Gemeindesituationen in Lateinamerika – mit einem Abstecher zu den Hispanics und Anglo-Amerikanern in den USA –, in Afrika und Asien beschrieben. Der Zugang zu den Fakten wird durch persönliche Zeugnisse und durch eine sorgfältig ausgewählte Dokumentation ermöglicht. Das 5. Kapitel (323–330) ist ein theologisch impulsives Finale.

Meine Reaktion auf die Lektüre dieser Studien kann keine andere als Beifall sein. Ich greife einige Punkte der Zustimmung heraus. Den Autoren ist aufgefallen, dass im deutschsprachigen Raum „unter Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen aufgrund der Errichtung von Großpfarreien und Mega-Seelsorge-Einheiten immer häufiger die Stärkung überschaubarer Räume und die Schaffung tragfähiger Substrukturen verlangt und eingeklagt wird, in denen die persönliche Nähe als Basiserfahrung christlicher Gemeinde möglich ist" (15). Um diesen Wunsch zu unterstützen, lenken die Verfasser die Aufmerksamkeit auf die *Gemeindeerfahrung der Weltkirche*. In ihr ist in den letzten Jahrzehnten ein großes Bemühen festzustellen, „in der Unüberschaubarkeit riesiger Landpfarreien oder in der Anonymität urbaner Peripherien neue pastorale Substrukturen entstehen zu lassen. Dieser Weg in kleine Einheiten bestimmte nach dem 2. Vatikanischen Konzil weithin die pastoralen Reformen in Lateinamerika, Afrika und Asien" (16). – Die weltweite Gemeindeentwicklung wird von F. Weber und O. Fuchs grundsätzlich positiv bewertet. Zugleich erfasst sie prophetischer Zorn, wenn sie das *sakramentale Elend* dieser Gemeinden mit ansehen müssen. Was Dom Erwin Kräutler, Bischof von Altamira (Amazonas) bezeugt, gilt über die Kontinente hin von Hunderten von Bischöfen, die sagen: Wir sind „in tiefer

Papst Benedikt XVI. über Gottes Projekt



Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.
Gottes Projekt
Nachdenken über Schöpfung und Kirche

144 Seiten, Geb. mit Schutzumschlag
ISBN 978-3-7917-2174-3
€ (D) 16,90/sFr 30,90
Erscheint Ende Januar.

„Die Erkenntnis, dass der Mensch nicht irgendein Zufallsprodukt der Erde, sondern jeder ein Projekt Gottes ist, ist der letztlich allein tragende Grund für die Unverletzlichkeit der Menschenwürde.“
Joseph Ratzinger erläutert diesen Gedanken in einer theologischen Auslegung der biblischen Schöpfungstexte. So zeichnet er Gottes Projekt, das christliche Welt- und Menschenbild, in seiner bekannt klaren und brillanten Sprache nach und verhilft dem Leser zu einem tiefgründigen Verständnis der Schöpfung und des Umgangs mit ihr.
Diesem Buch liegen Tonbandmitschnitte der Vorträge zu Grunde, die Joseph Kardinal Ratzinger 1985 in St. Georgen am Längsee (Österreich) hielt.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

Sorge über diese theologisch unhaltbare und pastoral unverantwortliche Situation, weil wir Millionen von Menschen in unseren Basisgemeinden über Monate oder sogar Jahre hinweg die Feier der Eucharistie und die Lebenskraft der übrigen Sakramente verweigern müssen" (168). Im Klartext geht es hier um die *Zulassungsbedingungen zum Priesteramt*, die geändert werden müssen, um diesen ekklesialen Notstand zu beenden. „Denn wie ist es zu verantworten", fragt Medard Kehl in seiner Ekklesiologie, „dass durch das Festhalten an den gegenwärtig geltenden Bedingungen gerade den Armen und Kleinen im Volk Gottes … der ‚Tisch des Brotes' immer seltener gedeckt wird"? (167).

Das 5. Kapitel, das nur sieben Seiten umfängt, ist ein *spirituelles und pastorales Finale*, ein temperamentvolles Dringlichkeitsmanifest, das sich an die Verantwortlichen auf allen kirchlichen Ebenen richtet. Was bedeutet die Tatsache, dass in Lateinamerika, in Afrika und Asien „unzählige kleine Gemeinden aus der Kraft des Geistes Gottes zum Leben kommen und am Leben bleiben" (323) für uns, für unsere kirchliche Zukunft? Wir werden damit konfrontiert, wie sich die Selbstverstümmelung der Kirche im deutschen Sprachraum auswirkt: Immer größere Seelsorge-Einheiten, immer mehr Entzug sakramentaler und presbyteraler Gegenwart in überschaubaren Gestalten. „Die vatikanische und zum Teil auch die bischöfliche Führung der Kirche begibt sich damit nicht nur in ein immer größer werdendes pastorales Schisma zwischen sich und den Gemeinden, sondern verhindert damit zugleich, dass die Gemeinden im katholischen Sinn Kirche vor Ort werden können" (326).

Bei alldem, was die Autoren kritisieren und wie sie kritisieren, wird ihnen niemand eine unverbrüchliche Loyalität gegenüber der Kirche und eine ursprüngliche Begeisterung für die Kirche absprechen können. Denn: An ihren Werken werdet ihr sie erkennen. Sie halten ihre Augen offen für die Wunder der Koinonia und lassen sich von den Armen und von Menschen, die sich dem Martyrium aussetzen, evangelisieren. Sie verwandeln ihre Lehrstühle und Institute in Basislager für die nächste Expedition, z.B. nach dem europäischen Osten. Sie kümmern sich um fremdländische Studierende und ihre wissenschaftlichen Arbeiten und tragen so zur Personalentwicklung in der Weltkirche bei. Sie haben sich den Titel „Adjutores Dei" (vgl. 1 Kor 3,9) verdient; sie haben das „Handwerk Gottes" ergriffen (M. Buber).

Dießen am Ammersee *Hermann M. Stenger*

RELIGIONSPÄDAGOGIK

◆ Preglau-Hämmerle, Susanne: „An Gott? Ab und zu" – Was Jugendliche über ihren Glauben sagen. Ergebnisse einer empirischen Studie an AHS im Raum Innsbruck (editio ecclesia semper reformanda. Sonderband). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2008. (134) Pb. Euro 14,90 (D/A) / CHF 27,30. ISBN 978-2-7022-2954-2.

Diese Feldstudie wurde 2006 an neun allgemein bildenden öffentlichen und privaten höheren Schulen im Raum Innsbruck durchgeführt. Sie bringt die religiösen Einstellungen, Glaubensansichten und die Glaubenspraxis von Schülern und Schülerinnen an der Schwelle zum Erwachsenenalter (11. Schulstufe) gut lesbar und übersichtlich strukturiert zu Papier. Auch in Tirol zeigt sich – trotz der überwiegend katholischen Konfessionszugehörigkeit der Schüler und Schülerinnen – die Tendenz zu einer unsichtbaren, personenbezogenen Religiosität. Die prinzipiell wohlwollende Einstellung der jungen Menschen zur Kirche verbindet sich mit genereller Kirchenkritik. Für die befragten Jugendlichen sind innerkirchliche Reformen dringlicher, als nach außen gerichtete Stellungnahmen der Kirche zu verschieden gesellschaftlichen Problembereichen. Spitzenreiter sind hier die Einstellung der katholischen Kirche zu Sexualität und Frau, gefolgt von verwandten Problemstellungen (Homosexualität, Frauenpriestertum, Geschiedene Wiederverheiratete und Zölibat). Am Ende der lesenswerten Studie werden SeelsorgerInnen zu den Ergebnissen befragt.

Linz *Ilse Kögler*

RELIGIONSTHEOLOGIE

◆ Bsteh, Andreas / Mahmood, Tahir (Hg.): Education for Equality. An Answer to Injustice and Interolerance. 4th Vienna International Christian-Islamic Round Table Mödling, June 29 to July 2, 2006 (Vienna International Christian-Islamic Round Table – Engl. Ed. Vol. 4). Verlag St. Gabriel, Mödling 2007. (196) Kart. Euro 16,40 (D/A). ISBN 978-3-85264-617-6.

◆ Bsteh, Andreas / Mahmood, Tahir (Hg.): Erziehung zu Gleichberechtigung. Eine Antwort auf Ungerechtigkeit und Intole-

ranz. 4. Vienna International Christian-Islamic Round Table Mödling, 29. Juni bis 2. Juli 2006 (Vienna International Christian-Islamic Round Table 4). Verlag St. Gabriel, Mödling 2007. (224) Kart. Euro 16,80 (D/A). ISBN 978-3-85264-616-9.

Der vierte Band des „Vienna International Christian-Islamic Round Table" widmet sich schwerpunktmäßig dem Thema Ausbildung/Erziehung/Schule im Kontext von Gesellschaften, die von Armut und Ungerechtigkeit geprägt sind. Die beiden Herausgeber bringen das Problem einleitend auf den Punkt: „Physical proximity without mental closeness – without mutual respect and understanding, assistance and sharing – will lead to endless tensions and quarrels and may finally lead to worldwide conflicts" (8).

Wie bei den bisherigen Bänden (vgl. ThPQ 155 [2007], 93–94; 156 [2008], 219–220) dokumentiert dieses Buch die (insgesamt elf) Beiträge der Konferenz sowie die Diskussion, die sich an den jeweiligen Vortrag anschloss. Auf diese Weise kommt viel Aufschlussreiches, Kritisches und Bedenkenswertes zur Sprache: So weist etwa Richard Potz (Wien) darauf hin, wie wichtig ein offener Horizont für die Erteilung des Religionsunterrichts ist: „Religious instruction cannot be seen as a function within a sheltered space, which immunizes against criticism. It needs to expose itself to the raw atmosphere of public critical discussion. The credibility of religions is at stake here. This requires their capability of playing an active part in the social discourse and conveying common values therein, even under the conditions of an open society" (33). Immer wieder, zeigt Tahir Mahmood (New Delhi) auf, erscheint religiöse Bildung als einengend: „[…] in many countries children are often forced to opt between their socio-religious traditions and education, or at least good education" (51). Dies trifft in besonderer Weise Mädchen, wie Aïcha Belarbi (Rabat) hervorhebt, und zwar zum Schaden der gesamten Gesellschaft: „No country in the world could be prosperous, democratic and law-abiding if its females were still living under the yoke of illiteracy, poverty and authoritarian regime" (73). Diesen Gedanken unterstreicht die marokkanische Professorin noch durch einen Diskussionsbeitrag, in dem sie ein geläufiges Sprichwort umdreht: „As for the saying, which already was cited before, that when you educate a boy you educate a man and ‚when you educate a girl you educate a family', I would like to change it as follows, ‚When you educate a man or a woman, you educate society'" (100). Von zweifellos aktueller Bedeutung ist die Zurückweisung von Tendenzen, die Geltung von Menschenrechten kulturalistisch zu unterlaufen; zu Recht betont Irmgard Marboe (Wien), „that the violation of human rights by States cannot be tolerated by reference to cultural peculiarities" (139). Wichtig ist weiters der Hinweis von Ingeborg Gabriel (Wien), Menschen mit säkularer Überzeugung als „third partner" (153) in einen interreligiösen Dialog einzubeziehen. Und schließlich spricht Saleha S. Mahmood (Jeddah) ein schwieriges Thema der Bildungspolitik generell an: „School becomes more and more vocational training; we are just creating good business people, but we are ignoring the fundamental values and principles that make us good citizens" (186).

Bei diesem vierten Treffen des „Vienna International Christian-Islamic Round Table" hatten die TeilnehmerInnen Gelegenheit, Studierende aus ihren Heimatländern mitzunehmen, damit dieser Dialog durch eine jüngere Generation weitergeführt werden kann. Diese Entwicklung sowie die Tatsache, dass diese Veranstaltung durch die Universität Wien und das Wissenschaftsministerium als „VICIRoTa Summer Schoool 2006" eingerichtet wurde, stellen ein Hoffnungszeichen in einer von vielen Konflikten zerrütteten Welt dar.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

SPIRITUALITÄT

◆ Kraxner, Alois: Wie Kristalle in taubem Gestein. Christsein im Alltag. Wagner Verlag, Linz 2008. (126) Pb. Euro 17,00 (D/A). ISBN 978-3-902330-27-7.

Der Redemptorist P. Alois Kraxner ist ein Seelsorger. Im Herbst seines Lebens geht er durch die Gärten und Felder seines Wirkens. Er betrachtet die Früchte seiner Arbeit, er sortiert und bündelt sie: Gedanken aus Vorträgen, Geistliche Worte, Beiträge in Zeitschriften. „Ein reifendes Kornfeld kann uns vieles erahnen lassen, was Wissenschaften nicht erfassen können", schreibt er (116); das Vorwort beginnt mit dem Satz: „Die Nagelprobe des Christseins ist die Bewährung im Alltag" (7).

Kraxner will uns als Christen ansprechen, dass wir uns im Alltag bewähren und selbst – wie Christus – wie Kristalle in taubem Gestein

zu leuchten beginnen. Wie wir es im Umgang mit Jesus Christus erfahren: Er ist das Licht, das in der Verwirrung und der Öde des Alltags leuchten kann. Wir begegnen unscheinbaren Menschen, in denen es aufscheint; wir entdecken es in uns selbst im Maß unserer Verbindung zu Jesus Christus.

Schon aus der Zusammenstellung der einzelnen Kapitel dieses Buches, die sorgfältig verfasst sind, wird einem klar: Ein von Jesus Christus überzeugter Seelsorger schaut auf seine vielen Begegnungen mit Menschen und ihren Qualitäten, ihren Mängeln und ihrem guten Willen zurück. Er zeigt Wege zum Gelingen des Lebens.

Die vielen einzelnen Lösungen geben einen weiten Überblick über die Möglichkeiten der Bewältigung des Lebens im Geist Christi. Wir können über die Lektüre den springenden Punkt in unserem Leben finden und dann anpacken, nämlich Nachdenken, Begründung suchen, Gottes Wirken, seinen Auftrag in unserer Situation finden und mit Liebe das Gute tun, das vor unseren Augen liegt. Doch diese harte Arbeit nimmt uns der Autor nicht ab. Fast nebenbei zeigt er den Weg, den wir auf unsere Weise finden müssen.

„Der Glaube kommt vom Hören" (Röm 10,17). Die Vermittlung der Botschaft des Autors ist stark an seine Person und die Ausstrahlung seiner Persönlichkeit gebunden. Man muss ihn sehen und hören, von Mensch zu Mensch erleben. Er schreibt nicht für „Leser", sondern für konkrete Menschen und Gemeinden. Er stellt nicht pastorale Konzepte für Christen vor, die in einem christlichen Land in christlichen Gemeinden leben. Er fragt im Hinblick auf Offb 3,3: „Haben alle Gemeinden heute die Lehre schon empfangen? Muss sie manchen nicht neu verkündet werden?" (84). Er lebt selbst aus der Bibel und orientiert sich am 2. Vatikanischen Konzil. Er hebt Schätze der wissenschaftlichen Interpretation und interpretiert sie ins Leben hinein: Wir sollen selber Licht sein und in unserem Alltag leuchten „wie Kristalle in taubem Gestein".

Eine Frage bleibt uns in der Erfahrung unseres Lebens, das nicht nur in christgläubige Umgebung eingebettet ist: Wie erkennt man „taubes Gestein"? Der Prophet Maleachi fragt: „Haben wir nicht alle denselben Vater? Hat nicht der eine Gott uns alle erschaffen?" (Mal 2,10). Für einen Leser, der geduldig und aufmerksam zu lesen versteht, wird dieses Buch auch dafür eine Hilfe sein.

Linz *Wilhelm Zauner*

Egger, Klaus: Credo. Impulse für ein Leben aus dem Glaubensbekenntnis. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2006. (144) Pb. Euro 14,90 (D/A) / CHF 27,30. ISBN 978-3-7022-2742-5.

Mit seiner im Vorwort gestellten Frage: „Verstehst du eigentlich, was du im Credo bekennst" trifft Egger den Nerv vieler MessbesucherInnen: Das Glaubensbekenntnis als Kurzfassung christlichen Glaubens ist für viele Menschen „blass" geworden und somit häufig „zu einem Bekenntnis ohne wirkliche Kenntnis" (6). Eggers Anliegen ist es, „… das kirchliche Credo im Licht der heiligen Schrift ins Auge zu fassen, um so den weithin verborgenen Kostbarkeiten auf die Spur zu kommen und darin Anregungen für unsere Glaubenspraxis zu finden" (ebd.).

Im ersten Teil setzt sich Egger mit der (persönlichen) Bedeutung von „ich glaube" auseinander, tastet das sprachliche Umfeld ab und widmet sich u.a. dem Verhältnis von Glauben und Wissen sowie dem biblischen Verständnis von Glauben. Anschließend weitet er den Blick vom persönlichen zum gemeinsamen Credo, indem er die Frage aufgreift: „Wozu ein gemeinsames Bekenntnis?" Egger beschreibt, ausgehend von den geschichtlichen Wurzeln, die Entstehung des apostolischen Glaubensbekenntnisses und verweist auf die einheitsstiftende Funktion. Durch seine Ausführungen wird deutlich, dass die inhaltliche Struktur des Bekenntnisses bestimmt wird durch den Glauben an den dreifaltigen Gott. Gleichzeitig beantwortet es in prägnanter Weise die großen Fragen der Menschheit: Woher komme ich? Wer bin ich? Wohin gehe ich?

Im dritten und ausführlichsten Teil befasst sich der Verfasser mit den einzelnen Sätzen des Glaubensbekenntnisses. Durch ein In-Beziehung-Setzen von Hl. Schrift, Kulturgeschichte, Texten theologischer Schriftsteller und alltäglichem bzw. persönlichem Leben gelingt es ihm, starre Formeln als Verdichtungen kenntlich zu machen und diese mit neuem Leben zu füllen. Ein scheinbar isolierter Text wird in einen größeren Kontext gestellt.

Resümierend kann dem Autor zugestimmt werden, der das Credo mit einer Schatztruhe vergleicht, „… die all jenen offen steht, die sich vom Text berühren und zu einem Leben im Angesicht des dreifaltigen Gottes einladen lassen." (140) Das Buch informiert und ermutigt ChristInnen zu einer Auseinandersetzung mit persönlichem und in der Gemeinschaft gelebtem Glauben.

Linz *Elisabeth Stadlmeier*

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

AKTUELLE FRAGEN

Lederhilger, Severin J. (Hg.): Die Marke „Gott" zwischen Bedeutungslosigkeit und Lebensinhalt. 9. Ökumenische Sommerakakemie Kremsmünster 2007 (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 16). Verlag Peter Lang, Frankfurt a. M. u.a. 2008. (178) Pb. Euro 39,00 (D) / Euro 40,10 (A). ISBN 978-3-631-57552-9.

Palaver, Wolfgang / Exenberger, Andreas / Stöckl, Kristina (Hg.): Aufgeklärte Apokalyptik: Religion, Gewalt und Frieden im Zeitalter der Globalisierung (Edition Weltordnung – Religion – Gewalt 1). innsbruck university press, Innsbruck 2008. (445, 8 s/w u. 6 farb. Abb.) Pb. Euro 27,50 (D/A). ISBN 978-3-902571-41-0.

Palaver, Wolfgang / Siebenrock, Roman / Regensburger, Dietmar (Hg.): Westliche Moderne, Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen (Edition Weltordnung – Religion – Gewalt 2). innsbruck university press, Innsbruck 2008. (291) Pb. Euro 21,90 (D/A). ISBN 978-3-902571-59-5.

Plöbst, Markus: Zeitenleere. Irritationen eines Priesters. Czernin Verlag, Wien 2008. (448) Geb. Euro 27,00 (D/A). ISBN 978-3-7076-0258-6.

BIBELWISSENSCHAFT

Fischer, Georg: Wege in die Bibel. Leitfaden zur Auslegung. Unter Mitarbeit und Boris Repschinski und Andreas Vonach. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart ^{3}208. (196) Brosch. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (D) / CHF 35,90. ISBN 978-3-460-32435-0.

Klingner, Dirk: Paulus. Was? Wann? Wo? Alle Orte, die er besuchte. St. Benno-Verlag GmbH, Leipzig 2008. (166, zahl. s/w Abb., 3 Karten) Geb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 18,80. ISBN 978-3-7462-2403-9.

März, Claus-P.: Paulus. Sein Leben. Sein Wirken. Seine Zeit. St. Benno-Verlag GmbH, Leipzig 2008. (112) Kart. Euro 5,00 (D) / Euro 5,10 (A) / CHF 9,70. ISBN 978-3-7462-2402-2.

Otto, Eckart: Das antike Jerusalem. Archäologie und Geschichte (Beck´sche Reihe 2418). C. H. Beck, München 2008. (128, 37 Abb. u. Karten) Pb. Euro 7,90 (D) / Euro 8,20 (A) / CHF 14,60. ISBN 978-3-406-56881-7.

Potter, Birgit (Hg.): Benedikt XVI. Paulus entdecken. St. Benno-Verlag GmbH, Leipzig 2008. (152, zahl. Farb. Abb.) Geb. Euro 6,50 (D) / Euro 6,70 (A) / CHF 12,50. ISBN 978-3-7462-2404-6.

Wagner, Andreas: Beten und Bekennen. Über Psalmen. Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 2008. (358) Pb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 61,00. ISBN 978-3-7887-2241-8.

DOGMATIK

Pesch, Otto Hermann: Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung. Band I/1 und I/2: Die Geschichte der Menschen mit Gott. Matthias-Grünewald Verlag, Ostfildern 2008. (XX, 978; XVI, 781) Geb. Euro 98,00 (D) / Euro 101,00 (A) / CHF 165,00. ISBN 978-3-7867-2627-2.

ETHIK

Koller, Edeltraud: Gutes Leben durch die Wirtschaft? Eine theologisch-ethische Kritik der Dominanz der Ökonomie – dargestellt am Einfluss der Rede vom „ökonomischen Sachzwang" auf die menschliche Orientierung und Sinnerfahrung (Schriftenreihe für Wirtschafts- und Unternehmensethik 19). Rainer Hampp Verlag, München–Mering 2008. (350,) Pb. Euro 32,80 (D) / Euro 33,80 (A). ISBN 978-3-86618-242-2.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Hoff, Gregor Maria / Waldenfels, Hans (Hg.): Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion (ReligionsKulturen 5). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2008. (222, 7 s/w Abb.) Kart. Euro 32,00 (D) / Euro 32,90 (A) / CHF 54,90. ISBN 978-3-17-0201661-3.

KIRCHENGESCHICHTE

Burkard, Dominik: Häresie und Mythus des 20. Jahrhunderts. Rosenbergs nationalsozialistische Weltanschauung vor dem Tribunal der

Römischen Inquisition (Römische Inquisition und Indexkongregation 5). Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn u.a. 2005. (416) Geb. Euro 44,90 (D) / Euro 46,20 (A) / CHF 76,00. ISBN 978-3-506-77673-0.

Wagner-Höher, Ulrike-Johanna: Die Benediktinerinnen von St. Gabriel/Bertholdstein (Studien zur monastischen Kultur 1). Eos-Verlag, St. Ottilien 2008. (618, zahlr. z. T. farb. Abb.) Pb. Euro 58,00 (D) / Euro 59,70 (A). ISBN 978-3-8306-7343-9.

LEXIKON

Betz, Hans Dieter / Browning, Don S. / Janowski, Bernd / Jüngel, Eberhard (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Ungekürzte Studienausgabe. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage (UTB L 8401). Mohr Siebeck, Tübingen 2008 / Uni-Taschenbücher GmbH (UTB), Stuttgart 2008. (9046, 282 Abb., 65 Karten und Pläne) Kart. Euro 498,00 (D) / Euro 512,00 (A) / CHF 837,00. ISBN 978-3-16-149634-9 (Mohr Siebeck) / ISBN 978-3-8252-804-5 (UTB).

Kogler, Franz (Hg.): Herders neues Bibellexikon. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2008. (864, durchg. farb. Ill., CD-ROM) Geb. Euro 58,00 (D) / Euro 59,70 (A) / CHF 97,90. ISBN 978-3-451-32150-4.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Fuchs, Guido: Wochenende und Gottesdienst. Zwischen kirchlicher Tradition und heutigem Zeiterleben (Liturgie im Alltag). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2008. (160, 9 s/w Abb.) Kart. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 30,90. ISBN 978-3-7917-2149-1.

Klöckner, Martin / Häußling, Angelus A. / Meßner, Reinhard (Hg.): Theologie des Gottesdienstes. Band 2: Gottesdienst im Leben der Kirche. Christliche und jüdische Liturgie (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 2.2). Verlag Friedrich Pustet, Regenburg 2008. (608, 1 farb. Abb.) Geb. Euro 48,00 (D) / Euro 49,90 (A) / CHF 70,90. ISBN 978-3-7917-2114-9.

MORALTHEOLOGIE

Richter, Paul: Der Beginn des Menschlebens bei Thomas von Aquin (Studien der Moraltheologie 38). Lit-Verlag, Berlin 2008. (234) Pb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-8258-1116-7.

ÖKUMENE

Thönissen, Wolfgang: Dogma und Symbol. Eine ökumenische Hermeneutik. Verlag Herder, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2008. (255) Geb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 50,90. ISBN 978-3-451-29806-6.

PASTORALTHEOLOGIE

Dessoy, Valentin / Lames, Gundo (Hg.): „Denn sicher gibt es eine Zukunft“ (Spr 23,18). Strategische Perspektiven kirchlicher Organisationsentwicklung. Paulinus Verlag, Trier 2008. (484) Kart. Euro 24,90 (D) / 25,60 (A). ISBN 978-3-7902-1628-8.

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Kühnlein, Michael: Religion als Quelle des Selbst. Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor (Religion in Philosophy and Theology 33). Verlag Mohr Siebeck, Tübingen 2008. (XI, 298) Pb. Euro 59,00 (D) / Euro 60,70 (A). ISBN 978-3-16-149689-9.

SPIRITUALITÄT

Bubmann, Peter / Sill, Bernhard (Hg.): Christliche Lebenskunst. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2008. (388, mit Lesebändchen) Halbleinen. Euro 24,90 (D) / Euro 25,20 (A) / CHF 44,90. ISBN 978-3-7917-2140-8.

THEOLOGIE

Hilpert, Konrad / Leimgruber, Stephan (Hg.): Theologie im Durchblick. Ein Grundkurs (Grundlagen Theologie). Verlag Herder, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2008. (320, 15 farb. Abb.) Kart. Euro 17,95 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 32,90. ISBN 978-3-451-29883-7.

Bsteh, Andreas / Mahmood, Tahir (Hg.): Erziehung zu Gleichberechtigung. Eine Antwort auf Ungerechtigkeit und Intoleranz. 4. Vienna International Christian-Islamic Round Table Mödling, 29. Juni bis 2. Juli 2006 (Vienna International Christian-Islamic Round Table 4). Verlag St. Gabriel, Mödling 2007. (224) Kart. Euro 16,80 (D/A). ISBN 978-3-85264-616-9.

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760 100 85 Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Privatuniversität, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156, E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at oder Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330, E-Mail: verlag@pustet.de oder über den Buchhandel
Einzahlung	Sparkasse Oberösterreich BLZ 20320 Nr. 18 600-001 211
Im Ausland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH 4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 1998	Jahresabonnement	Einzelheft
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	Euro 32,00	Euro 9,00
Österreich	Euro 32,00	Euro 9,00
Schweiz	sFr 58,50	sFr 18,50

Versandkosten werden zusätzlich verrechnet.
Studenten erhalten gegen Studiennachweis Ermäßigung.
Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich.
Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Halbjahresende, jeweils zum 31. Mai bzw. 30. November vorgenommen werden.

Theologisch-praktische Quartalschrift

ISSN 0040-5663

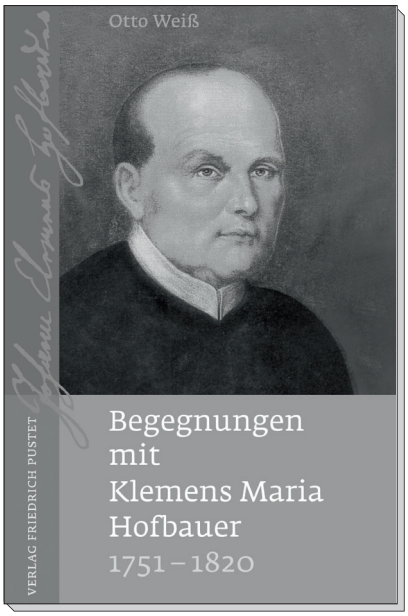
Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Redaktion: Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. 0732/784293-4142, Fax -4156
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at
Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Satzerstellung: Mag. Bernhard Kagerer, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos
Herstellung: Denkmayr Druck & Verlag, Reslweg 3, A 4020 Linz
Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Offenlegung gemäß § 25 des österreichischen Mediengesetzes

Medieninhaber: Friedrich Pustet KG
Unternehmensgegenstand: Buch- und Zeitschriftenverlag, Druckerei, Buchhandel
Sitz: D 93051 Regensburg

Grundlegende Richtung: Katholisch

Klemens Maria Hofbauer: 100 Jahre Heiligsprechung



Otto Weiß

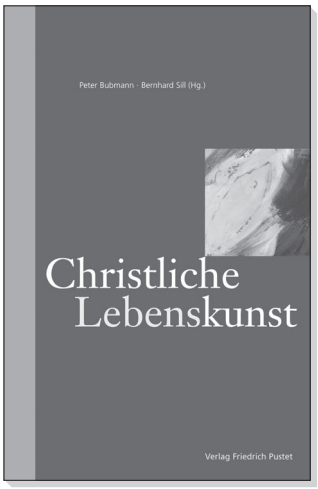
Begegnungen mit Klemens Maria Hofbauer (1751-1820)

240 Seiten, Hardcover
ISBN 978-3-7917-2179-8
ca. € (D) 14,90/sFr 27,50
Erscheint Ende Januar.

Otto Weiß, der als bester Kenner Klemens Maria Hofbauers und seiner Umwelt gilt, präsentiert ein neues Bild des Heiligen, wie es in den Quellen erscheint und wie ihn seine Zeitgenossen erlebten. Diesen „wirklichen Hofbauer" stellt er dem Bild entgegen, das ihn als engstirnigen Gefolgsmann Roms und als Gegner aufgeklärten Denkens, als Überwinder der Aufklärung und des Josephinismus zeichnet. Sichtbar wird ein Mensch mit Ecken und Kanten, ein kluger, durchaus aufgeklärter und „romkritischer" Mann, der stur sein konnte und zu Zornausbrüchen neigte, aber vielleicht gerade deswegen als rastloser Seelsorger voll Zärtlichkeit und Verständnis Menschen aller Bevölkerungsschichten Halt und Sicherheit gab.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

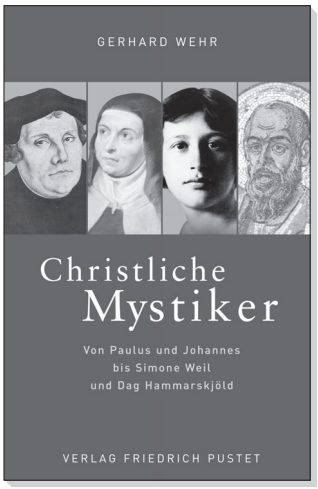
Christliche Lektüre: Lebenskunst und Mystik



„Lebenskünstler" fallen nicht vom Himmel; die Kunst, gut und sinnerfüllt zu leben, will gelernt sein. Das Christentum hält dazu einen reichen Erfahrungsschatz bereit, der hier in 40 Kapiteln für konkrete Alltagsthemen erschlossen wird. Wie man dem eigenen Leben Form und Ausdruck verleihen oder das Zusammenleben mit anderen gestalten kann, wie man dem Leben Ziel und Richtung verleiht oder wie die eigene Spiritualität weiterentwickelt werden kann: Darüber schreiben anerkannte katholische und evangelische Autorinnen und Autoren.

Peter Bubmann/Bernhard Sill (Hg.)
Christliche Lebenskunst

384 Seiten, Halbleinen mit Lesebändchen
ISBN 978-3-7917-2140-8
€ (D) 24,90/sFr 44,90



Von der Mystik, ihren Erscheinungsformen und Zeugnissen, geht von jeher eine große Faszination aus. Entsprechend groß ist das Bedürfnis, zuverlässige Aufschlüsse über ihre Geheimniswelt und über einzelne Repräsentanten zu bekommen. In 24 Porträts christlicher Mystiker zeichnet der renommierte Theologe Gerhard Wehr die verschiedenen mystischen Phänomene und Erfahrungen durch die Geschichte hindurch nach. Vorgestellt werden Augustinus, Bernhard von Clairvaux, Johannes Tauler, Teresa von Avila, Jakob Böhme, Gerhard Tersteegen u. v. m.

Gerhard Wehr
Christliche Mystiker
Von Paulus und Johannes bis Simone Weil und Dag Hammarsköld

256 Seiten, Hardcover, ISBN 978-3-7917-2147-7
€ (D) 22,-/sFr 39,90

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Die Bibel als Kulturerbe

◆

Reventlow · Bibel – abendländisches Kulturgut

Motté · Mehr als Spuren

Schneider-Quindeau · Bibel und Film

Kügler · Entweihung der Schrift?

Verweyen · Gottes Wort im Zeugnis von Menschen

Tworuschka · Vom Umgang mit heiligen Schriften

◆

Müller · Authentische Verkündigung

Gärtner · Laientheologen in der Gemeinde

◆

Literatur:

„Kritische Zeitgenossenschaft" in der Diskussion (Sander / Kreutzer)
Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus (Sauer)
Herders neues Bibellexikon (Kagerer)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Lexikon, Liturgiewissenschaft, Ökumene, Pastoraltheologie, Religionspädagogik, Spiritualität

2
2009
157. Jahrgang

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Schwerpunktthema: Die Bibel als Kulturerbe

Franz Gruber: Editorial ... 113
Henning Graf Reventlow: Die Bibel als abendländisches Kulturgut. Einige Beobachtungen ... 114
Magda Motté: Mehr als Spuren. Der Einfluss der Bibel auf unsere Sprache und unsere Literatur ... 126
Werner Schneider-Quindeau: Bibel und Film. Spuren, Entdeckungen und wechselseitige Blicke ... 138
Joachim Kügler: Entweihung der Schrift? Die bleibende Provokation der historisch-kritischen Bibelwissenschaft ... 146
Hansjürgen Verweyen: Gottes Wort im Zeugnis von Menschen ... 154
Udo Tworuschka: Vom Umgang mit heiligen Schriften ... 166

Abhandlungen:

Philipp Müller: Authentische Verkündigung. Predigt zwischen Hörererwartung und Anspruch des Evangeliums ... 177
Stefan Gärtner: Laientheologen in der Gemeinde. Eine Situationsanalyse ... 187

Literatur:

„Kritische Zeitgenossenschaft“ in der Diskussion
Hans-Joachim Sander: Theologie und Soziologie – eine prekäre Teilhaberschaft an der Moderne 196
Ansgar Kreutzer: Soziologische Akzentuierung anthropologisch gewendeter Theologie ... 198

Aktuelle theologische Bücher
Georg Sauer: Othmar Keel: Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. Teil 1 u. 2 (Orte und Landschaften der Bibel IV,1) . 202
Bernhard Kagerer: Franz Kogler (Hg.): Herders neues Bibellexikon ... 205
Besprechungen: Aktuelle Fragen (207), Bibelwissenschaft (208), Fundamentaltheologie (210), Kirchengeschichte (212), Lexikon (214), Liturgiewissenschaft (215), Ökumene (217), Pastoraltheologie (217), Religionspädagogik (219), Spiritualität (219)
Eingesandte Schriften ... 221
Impressum ... 224

Redaktion: A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 070/78 42 93-4142, Fax: -4156
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at Internet: http://www.ktu-linz.ac.at/thpq

Anschriften der Mitarbeiter:
PD Dr. Stefan Gärtner, Warandelaan 2, NL 5037 AB Tilburg
Mag. Bernhard Kagerer, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Ass. Dr. Ansgar Kreutzer, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Joachim Kügler, An der Universität 2, D 96045 Bamberg
Prof.in Dr.in Magda Motté, II. Rote-Haag-Weg 24, D 52076 Aachen
Univ.-Prof. DDr. Philipp Müller, Saarstraße 3, D 55122 Mainz
em. Univ.-Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, Laerholzstr. 29, D 44801 Bochum
Univ.-Prof. DDr. Hans-Joachim Sander, Universitätsplatz 1, A 5020 Salzburg
em. Univ.-Prof. Dr. Georg Sauer, Schenkenstr. 8–10, A 1010 Wien
Pfr. Werner Schneider-Quindeau, Neue Kräme 26, D 60311 Frankfurt a. M.
Univ.-Prof. Dr. Udo Tworuschka, Fürstengraben 6, D 07743 Jena
Univ.-Prof. Dr. Hanjürgen Verweyen, Schloßweg 3A, D 79249 Merzhausen

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift“). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche [3]1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

„Die deutsche Sprache und Kultur ist … ohne den Einfluss der Bibel nach Geist, Form und Sprache nicht zu denken.“ (M. Motté)

Liebe Leserin, lieber Leser!

„Kulturgut Bibel“, so lautet der Themenschwerpunkt der vorliegenden Ausgabe der ThPQ. Zweifelsohne ist die Bibel ein Kulturgut, das wie kein anderes Stück Weltliteratur jedenfalls die abendländische Welt zutiefst geprägt hat. Je von Neuem hat dieses Buch Menschen ergriffen oder verstört, die Wissenschaften, die Künste und die Politik inspiriert wie irritiert. Es wurde missbraucht, ihre Texte für alle möglichen und unmöglichen Interessen herangezogen und verwendet. Aber auch in unserer, sich als säkular verstehenden Kultur bleibt die Bibel ein heißes Thema.

Die dargebotenen Themenbeiträge nehmen die Bibel aus den verschiedensten Zugängen in den Blick: Der evangelische Alttestamentler *Henning Graf Reventlow* zeichnet in seinem Eröffnungsbeitrag in knappen Strichen nach, wie die Bibel auf breiter Ebene all die Jahrhunderte hindurch auf die Kunst eingewirkt hat. Die Literaturwissenschaftlerin und Theologin *Magda Motté* zeigt am Beispiel der deutschen Sprache die Spuren des biblischen Sprach- und Bildguts bis in alltagssprachliche Redewendungen hinein. *Werner Schneider-Quindeau*, Pfarrer in Frankfurt, erschließt in seinem Beitrag die Bibel als inspirierende Quelle für den Film.

Nach diesen kulturtheoretischen Beiträgen folgen zwei theologische: Der Bamberger Neutestamentler *Joachim Kügler* rollt nochmals die schon oft gestellte Frage nach der Bedeutung der historisch-kritischen Forschung auf. Und der Freiburger Fundamentaltheologe *Hansjürgen Verweyen* reflektiert die noch immer umstrittene Frage, weshalb und wie die Bibel als Wort Gottes zu verstehen ist.

Ein für diese Ausgabe gekürzter Wiederabdruck eines Aufsatzes des Religionswissenschaftlers *Udo Tworuschka* über Heilige Schriften rundet das Themenheft ab.

Über diesen biblisch-theologischen Schwerpunkt hinaus bringen in der vorliegenden Ausgabe der ThPQ zwei Abhandlungen – *Philipp Müllers* Beitrag über die Herausforderung des Predigtdienstes und *Stefan Gärtners* Aufsatz zur Rolle der LaientheologInnen in Gemeinden – bewährte aktuelle pastoraltheologische Akzente ein. Wie immer schließt ein umfangreicher Besprechungsteil über neueste Fachliteratur das Heft ab.

Allen Autoren des Heftes danken wir für ihre Mitarbeit und die ausgezeichneten Beiträge! Ihnen, liebe Leserin, lieber Leser, wünschen wir neue Erkenntnisse und Einblicke über jenes Buch der Bücher, das die Welt wie kein anderes geprägt und geformt hat.

Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Friedrich Pustet und Echter bei. Wir bitten um Beachtung.

Henning Graf Reventlow

Die Bibel als abendländisches Kulturgut

Einige Beobachtungen

◆ **Wie sehr die Bibel in den vergangenen zweitausend Jahren die europäische Kultur geprägt hat, ist heutigen Christen oft kaum bewusst. Der folgende Beitrag des emeritierten Professors für Altes Testament an der Ruhr-Universität Bochum, der sich u. a. viel mit der Auslegungsgeschichte der Bibel beschäftigt hat, führt den Leser in großen Schritten durch die einzelnen Epochen der europäischen Geschichte und die verschiedenen Bereiche der Kultur. Er zeigt anhand zahlreicher Beispiele den ungeheuren Einfluss, den die Bibel zu allen Zeiten und in allen Bereichen hatte. Mit Recht kann gesagt werden, dass die Entwicklung der europäischen Kultur ohne die Bibel nicht zu verstehen ist. (Redaktion)**

1. Sprache

Das Alte Testament hat die christliche Kirche vom Judentum in der Periode der hellenistischen Kultur in der Gestalt der griechischen Übersetzung der Septuaginta übernommen. Damit war es auch den hellenistischen Nichtjuden zugänglich, die in der alten Kirche die große Mehrheit bildeten. Die Schriften des Neuen Testaments, ebenfalls in Griechisch, kamen dazu. In den folgenden Jahrhunderten, als Rom die Hauptstadt eines den größten Teil der damals bekannten Welt um das Mittelmeer herum umspannenden Weltreichs wurde, setzte sich das Lateinische mehr und mehr als lingua franca durch. Daraus erwuchs das Bedürfnis einer in lateinischer Sprache lesbaren Bibel. Diesem Bedürfnis kam Hieronymus (347–419) in seiner Vulgata nach, deren weite Verbreitung in der Westkirche schließlich im Tridentinum (1545–1563) durch die Anerkennung als verbindliche Bibelausgabe bestätigt wurde. Das Lateinische als Sprache der Kirche blieb zumindest in der Messe bis zum Zweiten Vatikanum in der Römisch-katholischen Kirche bestehen.[1]

Damit setzte eine eigentümliche Entwicklung ein. Bereits im 5. Jahrhundert zerfiel das Reich im Westen durch den Einfall vor allem germanischer Völker. Obwohl diese eigene Sprachen mitbrachten, hielt sich das Lateinische als Sprache einer überragenden antiken Kultur bei den Gebildeten und vor allem in der Kirche. Aus lateinischen Dialekten entwickelten sich außerdem große Volkssprachen wie das Italienische, Spanische und Französische.

Trotz einer Reihe häretischer Bewegungen, die aber fast sämtlich unterdrückt wurden, blieb das Mittelalter in West-

[1] Dass seine Bedeutung noch nicht völlig erloschen ist, zeigt sich in den Bestrebungen des gegenwärtigen Papstes Benedikt XVI., die Wiedereinführung eines lateinischen Messformulars zumindest als Wahlmöglichkeit zu fördern.

europa von der Vormachtstellung einer alles umfassenden („katholischen") Kirche bestimmt. Sie prägte auch das kulturelle Leben. Wiederum abgesehen von der in Europa lebenden jüdischen Diaspora, die um die hebräische Bibel (das Alte Testament in seiner Ursprache) und seine Weiterführung in der Mischna gesammelt war, war das kirchliche Leben in seinen verschiedenen Formen der eigentliche Träger der Kultur. Auch die Philosophen waren Theologen, und Künstler aller Art waren im Dienst der Kirche tätig. Maler und Bildhauer schmückten Kirchen und Altäre mit biblischen Bildern, und zu einem Gottesdienst gehörte auch der Chorgesang; bis zur Reformation wurde er vorwiegend von Klerikern, professionellen Sängern und Schülern (Alumnen) gepflegt.

2. Typologie

In der bildlichen Ausstattung der Kirchen spielte auch die Bibel eine wichtige Rolle. Das geschah vor allem durch die Biblia Pauperum (Armenbibel).[2] Da viele Kirchenbesucher im Mittelalter Analphabeten waren und zudem handgeschriebene Bibeln für Privatleute unerschwinglich waren, wurden zur Unterstützung der Predigt zentrale biblische Inhalte den Gottesdienstbesuchern durch Bilder an den Kanzeln und Wänden der Kirchen nahegebracht. Ein leitendes theologisches Motiv war dabei die Typologie: prominente alttestamentliche Gestalten wurden Christus als Typen (Vorläufer) gegenübergestellt, wie etwa König David oder der Gottesknecht aus Jes 53. Isaak, der nach Gen 22,6 das Holz für das Brandopfer trägt – er selbst soll geopfert werden –, ist Typos für den sein Kreuz tragenden Jesus. Im Mittelalter erlebte die Typologie eine hohe Blüte. Aus Sammlungen deutscher Predigten um 1200 ist allerlei über deren Ablauf bekannt. Die auf eine theologisch-ethische Basislehre konzentrierte[3] Predigtpraxis bedurfte solcher bildlichen Unterstützung.

Dass Kirche, Klerus und Mönchtum im Mittelalter eine zentrale Rolle spielten, heißt freilich nicht, dass es nicht auch ein weltliches Leben gab. Ein Beispiel dafür ist die Welt der Höfe, der Ritter und Minnesänger, die durchaus auch Christen waren, aber doch einen eigenen Kulturkreis bildeten. Die Bürger mit ihren Handwerkerzünften, die Bauern auf dem Lande bildeten solche Bereiche der Volkskultur. Wie man jedoch am Beispiel des allgemein üblichen regen Gottesdienstbesuches sieht, waren kirchlicher und weltlicher Bereich eng miteinander verknüpft.

3. Reformation

Wenn von der Rolle der Bibel in der Kultur die Rede ist, muss natürlich an zentraler Stelle auf die Reformation verwiesen werden. Die Bedeutung Martin Luthers wird dabei heute in allen westlichen Kirchen an-

[2] Vgl. dazu *Maurus Berve*, Die Armenbibel. Herkunft, Gestalt, Typologie dargestellt anhand von Miniaturen aus der Handschrift Cpg 148 der Universitätsbibliothek Heidelberg, Beuron [2]1989.

[3] Vgl. dazu *Regina D. Schiewer*, Die deutsche Predigt um 1200. Ein Handbuch, Berlin u.a. 2008. Die Verfasserin weist als Zielgruppe Illiteraten und Adlige nach (letztere konnten z. T. später auch Lesepredigten benutzen) (vgl. 38–40). Der Themenkreis der Predigten war beschränkt, zentriert auf „grundlegende Kenntnisse des christlichen Glaubens und Glaubenswahrheiten" (39), besonders auch ethischer Natur, gebunden an die jährlich wiederkehrenden altkirchlichen Perikopen von Evangelium und Epistel des Sonntags.

erkannt. Luther muss außer seiner theologischen, die Kirche reformierenden Rolle in großem Maße auch eine zentrale Bedeutung für die deutsche Kultur zugeschrieben werden. In dieser Hinsicht ist die Übersetzung[4] der ganzen Bibel in die erste hochdeutsche Sprache in ihrem grundlegenden Gewicht gar nicht zu überschätzen. Es ist allgemein bekannt, dass Luther in seiner mitteldeutschen Hofsprache, die bald zur allgemein verbreiteten deutschen Schriftsprache geworden ist,[5] der Schöpfer eines neuzeitlichen einheitlichen deutschen Kulturraums war. Einige Bibeltexte, wie der Dekalog (Ex 20,2–17 || Dtn 5,6–21) und das Vaterunser (Mt 5,9–13 || Luk 11,2–4) sind in besonderer Weise in Luthers deutscher Übersetzung allgemeines Kulturgut geworden.

Im ganzen muss man jedoch Luther selbst mit seiner Verwurzelung in der kirchlichen Tradition – bekanntlich wollte er keineswegs eine eigene Kirche bilden, sondern diese war nur das Ergebnis einer missglückten Reform der Gesamtkirche – mehr noch zum Mittelalter als zur Neuzeit rechnen.

4. Renaissance und Humanismus

Der Übergang zur Neuzeit ist in verschiedenen Ansätzen verlaufen, die eine weltliche Kultur neben die geistliche stellten. Die erste Periode, die einen solchen Ansatz hervorbrachte, erwuchs im Kernland der Kirche, in Italien, und erhielt den Namen „Renaissance“, weil sie eine Wiedergeburt der antiken Überlieferung im Auge hatte. Wegen dieser Intention kann man sie der Bewegung des Humanismus zurechnen.[6] Ein Focus war dabei die zentrale Stellung des Menschen zwischen Gott und Welt. Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), der in seinen 900 *Conclusiones* das Gesamtwissen der Zeit zusammenfasste, hatte der Sammlung eine rhetorische Einleitung *De hominis dignitate* (Über die Würde des Menschen)[7] vorangestellt, in der er dieses Thema in den Mittelpunkt seines Denkens stellte. Die Renaissance erlebte eine Blütezeit der bildenden Kunst, in Malerei, Bildhauerei und Architektur.[8] Weiterhin wurde auch für die Ausstattung von Kirchen gearbeitet,[9] aber Darstellun-

[4] Es war nicht die erste deutsche Übersetzung: Immerhin kann man seit Johann Mentelins Druckausgabe in Straßburg 14 oberdeutsche und 4 niederdeutsche Bibeldrucke nachweisen. Aber erst Luther schaffte es, eine sprachlich übergreifende, sprachschöpferische deutsche Bibel zu gestalten.

[5] Im 16. Jahrhundert sind nicht wenige norddeutsche Urkunden, speziell auch evangelische Kirchenordnungen, noch in niederdeutscher (plattdeutscher) Sprache verfasst worden.

[6] Siehe unten auf Seite 117.

[7] *Pico della Mirandola*, Oratio de hominis dignitate – Rede über die Würde des Menschen. Lateinisch/Deutsch. Auf der Textgrundlage der Editio princeps herausgegeben und übersetzt von *Gerd von der Gönna* (Reclams Universalbibliothek 9658), Stuttgart 1997. Auszüge auch auf der Philo-Website im Internet (http://www.philos-website.de). Eine weitere Neuausgabe: *Dieter Kolschöwsky* / *Jan-Christian Ramm* (Bearb.), Pico della Mirandola. Oratio de hominis dignitate (clara. Kurze lateinische Texte 11), Göttingen 2004. Zu Pico vgl. u. a. *Engelbert Monnerjahn*, Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 20. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte), Wiesbaden 1960.

[8] Eine Liste der bekanntesten Renaissancekünstler in Wikipedia, Artikel Renaissance (http://de.wikipedia.org/wiki/Renaissance).

[9] Ein berühmtes Beispiel ist die Ausstattung der Sixtinischen Kapelle im Vatikan durch Michelangelo (1475–1564), die, noch heute von Tausenden von Besuchern im Rahmen der vatikanischen Museen bewundert, doch ein gottesdienstlicher Raum bleibt.

gen biblischer Erzählungen und Figuren wurden auch in außerkirchlichen Bereichen populär. Am bekanntesten ist die David-Skulptur von Michelangelo in Florenz, die ein antikes Schönheitsideal auf den biblischen Knaben (den Besieger des philistäischen Zweikämpfers Goliath und späteren König David) überträgt.[10] Michelangelo schuf noch weitere Skulpturen. Der kirchliche Raum wurde aber schon in der Frührenaissance überschritten:

Giovanni Bellini (* um 1430; † 1516) malte zahlreiche Andachtsbilder, darunter die Pietá, aber auch Porträts[11] mit Naturdarstellungen im Hintergrund, und gründete in Venedig eine bekannte Malerschule.

Die italienische Renaissance war keine isolierte Erscheinung, sondern lässt sich in eine umfassendere Bewegung des Humanismus einordnen.[12] Obwohl der Begriff „Humanismus" in Italien erst seit dem 15. Jahrhundert, als deutsches Wort erst im 18. Jahrhundert gebräuchlich wurde, kann man auf frühere ähnliche Anstöße verweisen und spricht bereits von einer karolingischen, ottonischen usw. Renaissance oder von einem Humanismus, der allerdings kirchlich gebunden war. Allgemein kann man sagen, dass die griechisch-römische antike Überlieferung neben dem Christentum stets eine wichtige Komponente der Kultur des Abendlandes gewesen ist. Man denke nur an die Institution der mittelalterlichen Lateinschule, deren fast einziges Anliegen das Einpauken der lateinischen Sprache war, und ihrem späten Nachfahren, dem humanistischen Gymnasium, das seit W. von Humboldt Anfang des 19. Jahrhunderts die Kinder des Bildungsbürgertums in antiker Sprache und Kultur unterrichtete.

Auch der Humanismus des 16. Jahrhunderts, dessen überragendste Gestalt wohl Erasmus von Rotterdam (1465–1536) war,[13] brachte eine Wiederbelebung antiker Philosophie, besonders der Stoa, obwohl ihr moralischer Ansatz dem biblischen Hintergrund nicht gerecht wurde. Er stellte aber auch keine Abwendung von der Bibel dar. Mit Luther wurde sich Erasmus freilich wegen dessen Rechtsfertigungstheologie nicht einig, obwohl die Kritik an den Missständen der Kirche beiden gemeinsam war. In anderer Weise hat Erasmus jedoch dem Umgang mit der Bibel einen wichtigen Anstoß gegeben, indem er nämlich eine kritische Neuauflage des neutestamentlichen Textes erarbeitete. 1516 erschien zuerst ein *Novum Organum*, dem eine korrigierte Fassung der Vulgata und ein Kommentar beigegeben waren. Nach dem großen Erfolg dieser Erstauflage folgte eine zweite 1519 mit dem Titel Novum Testamentum. Damit war eine große Periode wissenschaftlicher Beschäftigung mit der Bibel, zuerst der Textkritik und später auch der inhaltlichen Auslegung eingeleitet.

5. Darstellende Kunst

Die Neuzeit brachte aber auch auf anderen Gebieten neue Formen des Umgangs mit der biblischen Überlieferung mit sich. Das zeigte sich u. a. auf dem Gebiet des Theaters.

[10] Dargestellt ist David vor seinem Kampf mit dem philistäischen Zweikämpfer Goliath (vgl. 1 Sam 17,23–51).

[11] Darunter des Dogen Leonardo Loredan von Venedig.

[12] Vgl. dazu den ausführlichen Überblick bei *Lewis W. Spitz*, art. Humanismus/Humanismusforschung, in: TRE 15 (1986), 639–661.

[13] Vgl. zu ihm *Henning Graf Reventlow*, Epochen der Bibelauslegung, Bd. III: Renaissance, Reformation, Humanismus, München 1997, 55–67.

Bekannt ist das Jesuitentheater mit den Autoren Jakob Bidermann und Simon Rettenbacher, mit dem die Gesellschaft Jesu zur Zeit der Gegenreformation ihr Publikum in der rechten Kirche zu halten oder zu ihr zurückzuführen suchte. Mit der Darstellung von Joseph in Ägypten[14] und anderen biblischen Texten brachte auch dieses Theater die heilige Schrift auf die Bühne. Auf diesem Gebiet gibt es mittelalterliche Vorbilder in den Passionsspielen. Am bekanntesten sind die bis in die Gegenwart weiterhin stattfindenden Passionsspiele in Oberammergau, deren sämtliche Mitwirkende aus diesem Dorf stammen und sich jahrelang auf ihre Rolle vorbereiten. Ursprünglich wurden diese Spiele allerdings in enger kirchlicher Bindung veranstaltet. Dass Oberammergau während der Spielzeit von vielen Besuchern hauptsächlich als Tourismusziel betrachtet wird, verrät leider wenig von der ursprünglichen, den Dorfbewohnern noch immer voll bewussten Intention. Das Jesuitendrama aber diente vor allem ausdrücklich den konfessionellen Auseinandersetzungen seiner Zeit. Auf evangelischer Seite gibt es das protestantische Drama, dessen Anfänge schon in die Reformationszeit fallen, das seine Blütezeit jedoch vor allem im Barock des 17. Jahrhunderts mit Dichtern wie Andreas Gryphius (1616–1664) erlebte.[15]

Die Theaterfaszination, welche von der Bibel ausgeht, ist bis in die Gegenwart nicht erloschen. Als Beispiel nenne ich die Aufführung biblischer Szenen auf der Bühne des Maxim Gorki-Theaters in Berlin, von der eine neuere DVD berichtet.[16]

6. Bildende Kunst

Als Beispiel nennen wir die Niederlande.[17] In diesem konfessionell gemischten Land

[14] *Ruprecht Wimmer*, Jesuitentheater. Didaktik und Fest. Das Exemplum des ägyptischen Joseph auf den deutschen Bühnen der Gesellschaft Jesu (Das Abendland, N.F. 13), Frankfurt a. Main 1982, hat an diesem Beispiel ein typisches Thema dieses Theaters dargestellt.

[15] Eine umfassende Darstellung bei *Wolfram Washof*, Die Bibel auf der Bühne. Exempelfiguren und protestantische Theologie im lateinischen und deutschen Bibeldrama der Reformationszeit (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme – Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496, Bd. 14), Münster 2007.

[16] *Didi Danquart*, Die Bibel-Factory. Ein Projekt des Berliner Maxim Gorki Theaters (deutsch), 2005 DVD, 45 Min., farb., Stereo. Inhalt: „Das Studio des Maxim Gorki Theaters wird für vier Monate zu einer ‚BIBEL FACTORY', in der sich fünf moderne Sinnsucher das Buch der Bücher aneignen. In einem größenwahnsinnigen Akt probiert die Truppe die großen Geschichten der Bibel im Spiel aus, befragt sie, taucht in sie ein, führt sie vor. Die schönsten Episoden, vornehmlich des Alten Testaments, werden als Sinn stiftende Momente untersucht: Welche uns auch heute noch beschäftigenden Sehnsüchte liegen hinter dem Bedürfnis, mit großen Menschheitsmythen die Welt zu erklären; welche Reibung entsteht zwischen der heutigen Frage nach dem Sinn des Lebens und den alten Geschichten der Bibel?" – Vgl. außerdem *Evamaria Bohle*, Nur Theater mit der Bibel: die Heilige Schrift erweist sich am Berliner Maxim Gorki Theater als Publikumsmagnet, in: zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft 05 (2004), 49–51; *M. Keuchen*, Die „Opferung Isaaks" in Szene gesetzt, in: *Rainer Dillmann* (Hg.), Bibel-Impulse. Film – Kunst – Literatur – Musik – Theater – Theologie (Interdisziplinäre Paderborner Untersuchungen zur Theologie 5), Münster 2006, 145–162, schildert die Aufführung der Szene in einem Heidelberger Tanztheater.

[17] Vgl. dazu *Christian Tümpel*, Die alttestamentliche Historienmalerei im Zeitalter Rembrandts, in: *Ders.* (Hg.), Im Lichte Rembrandts. Das Alte Testament im Goldenen Zeitalter der niederländischen Kunst, München–Berlin 1994, 8–23.

erlaubte die herrschende Toleranz die Entfaltung der Kunst auf vielen Gebieten. Das Alte Testament war bei Katholiken wie Reformierten sehr beliebt und wurde seit dem 15. Jahrhundert in historischen Darstellungen alttestamentlicher Figuren und Ereignisse gefeiert. Dabei waren es nicht die Kirchen, die mit derartigen Bildern geschmückt wurden – die Reformierten wandten sich gegen jeglichen Bilderschmuck in den Kirchen, und die Katholiken füllten sie mehr mit Heiligenbildern und -statuen als mit biblischen Szenen –, sondern die Paläste des Adels und die Häuser des reichen Bürgertums. Auch viele vor dem Bildersturm (1566)[18] aus den Kirchen gerettete Kunstwerke fanden sich in Bürgerhäusern wieder, ein profaner Kunstmarkt mit biblischen Motivbildern entstand. In den Nachbarländern Deutschland und Frankreich gab es keine ähnliche Entwicklung. Der humanistische Einfluss war stark. Das Alte Testament war in den Kreisen der manieristischen Maler nur ein Nebenthema.

Die eigentliche Historienmalerei mit zahlreichen alttestamentlichen Motiven entstand erst im 17. Jahrhundert. Damals traten die sog. Prärembrandisten auf. In ihren Werken gewann die Historienmalerei ganz im Gegensatz zu ihren manieristischen Vorgängern eine zentrale Rolle. Der Amsterdamer Maler Pieter Lastman (1583–1633) stellte neben alttestamentlichen auch neutestamentliche Szenen dar. Die Figuren erscheinen gewandet, bei alttestamentlichen Helden oft in türkischer Tracht. Die Themen stammen vielfach aus der Genesis, aber auch aus anderen Teilen des kanonischen Alten Testaments und der Apokryphen. Dargestellt werden von Lastman z. B. Bileam und der Esel (Num 22–24). Ein Schüler Lastmans, Claes Moeyart (ca.1590/91–1655) malte fast hundert alttestamentliche Szenen, davon 55 aus der Genesis.

Der berühmteste Schüler Lastmans in der Barockzeit war Rembrandt.[19] Von ihm selbst sind nur 32 eigenhändige Historienbilder erhalten. Aber er machte durch die Ausbildung zahlreicher Maler Amsterdam (seit 1631) zur Hauptstadt der europäischen Historienmalerei, indem seine Schüler zahlreiche Gemälde dieser Art schufen.

Charakteristisch ist, dass diese Bilder mit biblischen Motiven auf dem allgemeinen Kunstmarkt gehandelt wurden und meist in Privatsammlungen übergingen.[20] Der kultische Hintergrund wurde damit sehr früh in der Geschichte der Malerei verlassen.

Es gibt auch Gebiete, an die man gewöhnlich nicht denkt, wenn man biblische Motive sucht. Ein volkstümliches Gewerbe, das noch aus dem 17. Jahrhundert stammt und sich bis heute gehalten hat, ist der Blaudruck.[21] Unter den dort vorkommenden Motiven finden sich neben allge-

18 Radikale Reformierte dehnten das Bilderverbot des Dekalogs (Ex 20,4 – in der Zürcher Bibel sachgerecht auf Gottesbilder beschränkt) auf jeglichen Bilderschmuck in allen kirchlichen Räumen aus.

19 Benannt nach seinem Vornamen; der volle Name lautete Rembrandt Harmenszoon van Rijn (1606–1669).

20 Vgl. dazu *Gabriël Pastoor*, Biblisch Historienbilder im goldenen Zeitalter in Privatbesitz, in: *Ch. Tümpel* (Hg.), Im Lichte Rembrandts (s. Anm. 17), 122–133.

21 Vgl. *Angelika Überrück*, Die christlichen Motive des Blaudrucks. Spiegel der Volksfrömmigkeit in Deutschland vom Ende des 17. Jahrhunderts bis heute (Theologie interaktiv 4), Münster 2008.

mein christlichen[22] alttestamentliche[23] und neutestamentliche[24]. Interessant sind auch die Aussagen der Blaudrucker selbst, wenn sie gefragt werden, wie sie denn ihre Arbeit verstehen:[25] Hier gibt es christliche und kirchenferne Beschäftigte. Die ersteren wollen durch die Herstellung von Stoffen mit derartigen Motiven ihren Glauben bezeugen; die kirchenfernen folgen einer Tradition oder finden die Bilder ganz hübsch.

7. Bühne und Film

Das „goldene Zeitalter" brachte auch mehrere Bühnenschriftsteller mit biblischen Motiven hervor, wie Abraham de Konir und Joost van den Vondel (1587–1679). Dieser verfasste Dramen über „Die Befreiung Israels aus Ägypten", „Die Zerstörung Jerusalems", „Salomo", „Jephta", „Simson und die heilige Rache", „Noah und der Untergang der ersten Welt".[26]

In der Neuzeit hat auch der Film seine Rolle bei der Wiedergabe biblischer Themen gespielt. Am bekanntesten ist der amerikanische Jesus-Film, der in mehr als 1027 Sprachen übersetzt wurde. Er schildert das Leben Jesu nach dem Lukasevangelium. U. a. gibt es auch eine polnische Filmreihe über den Dekalog (1988).[27]

8. Musik

Auch die Musik spielte für die Bedeutung der Bibel in der abendländischen Kultur eine wichtige Rolle. Für die Periode der Renaissance nennen wir am besten Orlando di Lasso (1530 oder 1532–1594). Er gilt als einer der bedeutendsten Komponisten der Hochrenaissance. Seine berufliche Laufbahn wie seine Kompositionen sind ein Beispiel für das Miteinander von geistlicher und weltlicher Musik. Nachdem er 1553–1555 Kapellmeister an der Kirche S. Giovanni in Laterano in Rom war, wurde er 1556 Mitglied, ab 1562 bis zu seinem Tode Kapellmeister der herzoglichen Hofkapelle in München.

Unter seinen Werken[28] findet sich eine Anzahl biblische Themen,[29] obwohl er die längste Zeit seines Lebens in einer weltlichen Hofkapelle arbeitete und auch eine große Zahl weltlicher Musikstücke komponierte. Di Lasso schuf auch mehrere Parodiemessen, bei denen das Missale durch weltliche Melodien oder Texteinschübe parodiert wird. Diese eine lockere Haltung zur offiziellen Kirche verratende Methode hatte ihre Blütezeit in der Renaissance und wurde schließlich durch das Tridentinum verboten.

Für das 17.–18. Jahrhundert ist Johann Sebastian Bach (1685–1750) sicherlich der

22 Ebd., 169–210.
23 Ebd., 92–123.
24 Ebd., 127–168.
25 Ebd., 308–310.
26 Vgl. die Kurzübersicht in Wikipedia, art. Joost van den Vondel. (http://de.wikipedia.org/wiki/Joost_van_den_Vondel).
27 Vgl. *A. Eichenberger* u. a., Dekalog 1, in: *Karl Lehmann / Hans Maier* (Hg.), Autonomie und Verantwortung. Religion und Künste am Ende des 20. Jahrhunderts, Mainz 1995, 52–66.
28 Sämtliche Werke. Neue Reihe Kassel 1956ff.
29 Lagrimi di San Pietro (Matth 26,75; Mk 14,72; Lk 22,62); Lacrimationes Jeremiae Prophetae; Nunc dimittis (Luk 2,29–33); sieben Bußpsalmen; neun Lektionen nach Hiob.

bekannteste Komponist,[30] dessen Werke bis heute auch außerhalb von Kirchenmauern im Konzertsaal aufgeführt werden. Zu Lebzeiten war Bach mehr als Organist und Virtuose geschätzt. Seine enorme Popularität entstand erst im 19. Jahrhundert. Vor seiner letzten Anstellung als Thomaskantor in Leipzig (ab 1723) war Bach nacheinander bei verschiedenen weltlichen Fürsten beschäftigt. Sein Werk ist sehr vielfältig: es umfasst u. a. neben weltlichen Konzerten[31] geistliche Werke wie die Matthäus-[32] und die Johannespassion und etwa 200 Kantaten. Den heutigen Leser des Textes der Kantaten überrascht, ein wie genauer Kenner der Bibeltexte Bach war, die er in seinen Kantaten vertont hat. Die meisten heutigen Hörer dieser Kantaten haben von der genauen Herkunft ihrer Texte keine Ahnung.

Biblische Texte spielen auch eine Rolle in verschiedenen Oratorien von Georg Friedrich Händel. Librettisten waren Charles Jennens (1700–1773) für die Oratorien „Saul", „Messiah", „Belshazzar" und „Judas Maccabaeus"; Thomas Morell (1703–1784) für „Joshua", „Solomon" und „Jephta".[33]

Das Oratorium war ein Bühnenstück, das auf Bühnenbild und Kostüme verzichtete. Dadurch wurde die ganze Aufmerksamkeit des Publikums auf das Wort und seine Vertonung gelenkt.

Außerdem nennen wir Johannes Brahms mit seinem berühmten „Requiem" (1861–1866). Den Sinn eines Requiems, der römisch-katholischen lateinischen Totenmesse mit Gebeten für den Verstorbenen, kehrt er um: Es geht ihm um Trost für die Hinterbliebenen. Über die religiösen Voraussetzungen Brahms' gab es zeitweilig eine teils kontroverse Diskussion.[34] Brahms Umgang mit der Bibel war ungewöhnlich intensiv; er las sie täglich in der Übersetzung Martin Luthers. Dennoch war er kein konfessioneller Lutheraner. Zwar ist die Behauptung irreführend: „Bibeltexte werden bei Brahms primär funktional für seine musikalischen Absichten benutzt, nicht um ihrer eigenen Aussage willen."[35]

30 Vgl. zu ihm *Martin Petzoldt* (Hg.), Bach als Ausleger der Bibel. Theologische und musikwissenschaftliche Studien zum Werk Johann Sebastian Bachs, Göttingen 1985; darin bes. *E. Axmacher*, Bachs Kantatentexte in auslegungsgeschichtlicher Sicht, 15–32.

31 Am bekanntesten sind die Brandenburgischen Konzerte.

32 Vgl. dazu *Rüdiger Bartelmus*, Die Matthäuspassion J. S. Bachs als Symbol, in: ThZ 47 (1991), 18–65 = *Ders*., Theologische Klangrede. Studien zur musikalischen Gestaltung und Vertiefung theologischer Gedanken durch J. S. Bach, G. F. Händel, F. Mendelssohn, J. Brahms und E. Pepping, Zürich 1998, 45–63.

33 Zu letzterer vgl. *Rüdiger Bartelmus*, Jephta – Anmerkungen eines Exegeten zu G. F. Händels Musikalisch-Theologischer Deutung einer „entlegenen" alttestamentlichen Tradition, in: ThZ 51 (1995), 1067–127= *Ders*., Theologische Klangrede (s. Anm. 32), 65–86.

34 Vgl. dazu *Michael Heinemann*, Johannes Brahms: Ein deutsches Requiem op.45. Eine Einführung, Göttingen 2004. Vgl. weiter *Winfried Döbertin*, Johannes Brahms' Deutsches Requiem als religiöses Kunstwerk, in: Brahms-Studien 8 (1990), 9–30; *H. C. Sekel*, Brahms und die Bibel – historisch-theologische Aspekte, in: Brahms-Studien 11 (1997), 49–54. Eine Kurzeinführung, auch zu Brahms' Umgang mit der Bibel, im Internet: *W. O. Deutsch*, Der Tod und Johannes Brahms. Zu Brahms' 100. Todestag am 3.April 1997 (http://www.geocities.com/Vienna/7710/brahms.html).

35 *W. O. Deutsch*, Der Tod und Johannes Brahms (s. Anm. 34).

Brahms hatte jedoch sehr wohl eine Form persönlicher Frömmigkeit. Aber sie ist kaum christlich zu nennen. Jesus Christus kommt im Requiem gewollt nicht vor. Brahms glaubte nicht an seine Erlösungstat am Kreuz und auch nicht an die Auferstehung der Toten oder das ewige Leben. Vielmehr schätzte er die Bibel wegen ihrer „heidnischen", d. h. menschlichen Inhalte, ihrer Spiegelung der *conditio humana*, die er eher in Hiob verkörpert sah. Brahms war ein typischer Vertreter des liberalen Protestantismus, wie er für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts charakteristisch war. Dagegen repräsentierte Arnold Schönberg mit seiner (unvollendeten) Oper *Mose und Aron* (1930–1932)[36] die alttestamentliche Tradition. Die Handlung folgt ziemlich eng dem biblischen Text.

Weiterführende Literatur:
Heinrich Schmidinger (Hg.), Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, Mainz 1999, bes. Bd. 1: Formen und Motive – umfassendste Behandlung der biblischen Gattungen, Formen, Themen und Motive in ihrer Aufnahme durch die aktuelle Literatur–, Bd. 2: Personen und Figuren – ebenso.
Christian Tümpel (Hg.), Im Lichte Rembrandts. Das Alte Testament im goldenen Zeitalter der niederländischen Kunst, München u.a. 1994 – imposante Darstellung der Kunstentwicklung in, vor, während und nach dem Wirken Rembrandts.

9. Literatur

Ein weites Feld sind die Verbindungen, die zwischen der Bibel und der abendländischen Literatur bestehen.[37] Aus der älteren Periode ist etwa John Locke (1632–1704) zu nennen, der in seinem Buch *The Reasonableness of Christianity* [Die Vernünftigkeit des Christentums – 1695] aus dem Neuen Testament ethische Gebote zu schöpfen suchte. Dem stand Baruch de Spinoza (1632–1677) gar nicht so fern, wenn er die Moral der Bibel zuweist. Dagegen trennt er die philosophische Vernunft entschieden von ihr.[38] Beide Philosophen und Schriftsteller sind typische Vertreter der Frühaufklärung.

Der Bogen einer Übernahme in den säkularen Raum reicht von der Barockliteratur, die Gedanken und Bilder für die persönliche Liebe aus dem biblischen Hohenlied übernimmt[39] bis in die Gegenwart,

[36] Ein Beispiel seiner berühmten Zwölftonmusik.
[37] Als übergreifende Sekundärliteratur sind zu nennen: *Mosès Stéphane*, Spuren der Schrift. Von Goethe bis Celan, Frankfurt a. Main 1987; *Karl Lehmann* / *Hans Maier*, (Hg.), Autonomie und Verantwortung (s. Anm. 27); *Michael Hüttenhoff* / *Wolfgang Kraus* / *Bernd Schröder* (Hg.), Die Bibel und die Kultur der Gegenwart. Saarbrücker Ringvorlesung im Sommersemester 2006 (Annales universitatis Saraviensis. Philosophische Fakultät 27), St. Ingbert 2007; neuerdings auch *Chistopher Rowland* u.a. (Hg.), The Blackwell Companion to the Bible in Literature, Malden, MA 2008.
[38] Vgl. *Henning Graf Reventlow*, Epochen der Bibelauslegung, Bd. IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert, München 2001, 92–113.
[39] Vgl. *Burkhard Dohm*, Poetische Alchimie. Öffnung zur Sinnlichkeit in der Hohelied- und Bibeldichtung von der protestantischen Barockmystik bis zum Pietismus (Studien zur deutschen Literatur 154), Tübingen 2000.

in der sich ein weiterer Bogen zwischen christlichen Dichtern und Schriftstellern[40] zu indifferenten oder atheistischen Literaten spannt: den ersteren, welche die Bibel als eine Art neutraler Zitatensammlung ansehen, aus der man jeweils passende Anspielungen nach Belieben entnehmen kann, den zweiten, die bewusst eine Gegenposition zum christlichen Glauben und der ihm heiligen Schrift aufbauen wollen.

Auf die ersteren weiter einzugehen verspricht keine neuen Einsichten, denn diese Gruppe hat die Bedeutung des biblischen Zeugnisses als einer Stimme, auf die man so oder so antworten muss, nicht erkannt und ist deshalb kein ernsthafter Gesprächspartner zu dieser Thematik.[41] Mit den Bibelgegnern lohnt es sich dagegen zu diskutieren, denn wer Argumente vorbringt, die er für überzeugend hält, verdient es, dass ihm mit gleichem Ernst erwidert wird.

Ernst zu nehmen ist vor allem jene Gruppe von Schriftstellern, die sich ernsthaft aus ihrer persönlichen modernen Existenz heraus mit den biblischen Stoffen auseinandersetzen.[42]

Ein häufiger genanntes Beispiel sind die „Psalmen" des jungen Bertold Brecht.[43] Sie sind als bewusste Antithese zu biblischen Psalmen geschrieben: die Absicht ist, den biblischen Verheißungen die verzweifelte gegenwärtige Situation, dem Lob des biblischen Psalms den eigenen Nihilismus entgegenzusetzen.[44] Man findet darin aber auch den ergreifenden Psalm aus Anlass des Todes seiner Mutter (am 1.5.1920)[45] mit Formulierungen bewegender Reue über eine missglückte zwischenmenschliche Beziehung.

Ein weiteres literarisches Zeugnis mit starkem existenziellem Bezug ließe sich am Beispiel Franz Kafkas aufzeigen.[46]

40 Ein Beispiel ist Manfred Hausmann (1898–1986) mit seinen Werken, der sich in jungen Jahren von verzweifelter Skepsis zum Christentum bekehrte, als Journalist und Schriftsteller arbeitete und in höherem Alter als Ältestenprediger in der Bremischen Kirche wirkte.

41 Ein Beispiel dafür ist *Thomas Manns* (1875–1955) vierbändiger Roman „Joseph und seine Brüder" (1933–1943). Zu ihm bemerkt *Hans Mayer*, Thomas Mann und der biblische Joseph, in: *Hans-J. Schulz* (Hg.), Sie werden lachen – die Bibel. Überraschungen mit dem Buch, Stuttgart 1975, 191–201, 192: „Die Josephstetralogie ist weniger als viele andere Werke Thomas Manns ein Werk aus biblischem Geist und Empfinden."

42 Eine Zusammenstellung derartiger Aussagen bietet *Friedrich Hahn*, Bibel und moderne Literatur. Große Lebensfragen in Textvergleichen, Stuttgart 1966 und zahlreiche Neuauflagen (⁶1979).

43 Texte in *Bertolt Brecht*, Gedichte I. Sammlungen 1918–1938, in: Werke (Berliner und Frankfurter Ausgabe), Bd. 11, 1988, 17–35. Zur Beurteilung – mit Textbeispielen – vgl. *Karl-Josef Kuschel*, Die Bibel in der Literatur des 20. Jahrhunderts, in: *M. Huber / H. Pree / R. A. Roth* (Hg.), Mit der Bibel leben. Passau 1994, 169–200 und vor allem die eingehende Untersuchung von *Arnold Stadler*, Das Buch der Psalmen und die deutschsprachige Lyrik des 20. Jahrhunderts. Zu den Psalmen im Werk Bertolt Brechts und Paul Celans (Kölner germanistische Studien 26), Köln–Wien 1989, 18–102.

44 So z. B. dem himmelsthronenden Gott des biblischen Psalms 104 in Brechts Psalm 1,2b die Aussage: „Über den Wolken ist nichts", in: Werke (s. Anm. 43), 30.

45 8. Psalm; ebd., 21f.

46 Dazu vgl. *Bertram Rohde*, „Und blätterte ein wenig in der Bibel." Studien zu Franz Kafkas Bibellektüre und ihren Auswirkungen auf sein Werk (Epistemata. Reihe Literaturwissenschaft 390), Würzburg 2002. – Kurz auch bei *Erich Garhammer*, Bibel und moderne Literatur. Zur Methode der Verfremdung von Tradition, in: *Knut Backhaus / Franz G. Untergaßmair* (Hg.), Schrift und Tradition. Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag, Paderborn u. a. 1996, 457–468, hier 462–465.

Die Bibel ist auch heute nicht vergessen.[47] Auf den verschiedensten Feldern der abendländischen Kultur übt sie in unterschiedlichster Weise ihre Wirkung aus. Auch wer sich als Künstler oder Literat der biblischen Tradition zu entziehen sucht, wird immer wieder in ihren Bann gezogen.

Der Autor: *Henning Graf Reventlow, em. Professor für Altes Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, Promotion Göttingen 1958, Habilitation Kiel 1960, Ehrenpromotion Sheffield 1982. Privatdozent in Kiel 1960–1962, Dozent Kiel 1962–1964, Göttingen 1964–65; o. Professor Bochum 1965. Emeritiert 1994. Wichtige Veröffentlichungen: Bibelautorität und Geist der Moderne, Göttingen 1980, Gebet im Alten Testament, Stuttgart 1986 (repr. 2008), Epochen der Bibelauslegung, Bd.1–4, München 1990–2001.*

[47] Weitere Beispiele bespricht *Birgit Lermen*, „Ich begann die Geschichten der Bibel zu lesen: Ein Riß; und der Abgrund Mensch klaffte auf". Rezeptionsformen der Bibel, in: *Heinrich Schmidinger* (Hg.), Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Bd. 1: Formen und Motive, Mainz 1999, 48–88. – Zu unterschiedlichen Verfremdungen des Gleichnisses vom Verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) vgl. *Erich Garhammer*, Bibel und moderne Literatur (s. Anm. 46), 457–468.

Unterwegs mit Paulus



Josef Hainz (Hg.)
Unterwegs mit Paulus
Otto Kuss zum 100. Geburtstag

2. Auflage, 296 Seiten, Hardcover
ISBN 978-3-7917-2000-5
€ (D) 34,90/sFr 58,90

Professor Dr. Otto Kuss war Ordinarius für Neues Testament in Paderborn und München. Im Gedächtnis geblieben ist er vor allem durch seinen Römerbrief-Kommentar. Diese Festschrift widmet sich dem bedeutenden Lebenswerk des Theologen. Zunächst werden die Vorträge des Symposions zu Leben und Werk von Otto Kuss anlässlich seines 100. Geburtstages dokumentiert. Ein zweiter Teil setzt sich mit Kuss selbst und seinen Interpreten auseinander, was die Festschrift zu einem eigenen Beitrag zur Forschungsgeschichte der Paulusbriefe macht. Im dritten Teil schließlich wird der Blick auf die Person Otto Kuss gerichtet.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

Magda Motté

Mehr als Spuren

Der Einfluss der Bibel auf unsere Sprache und unsere Literatur

◆ **Die Bibel gehört uns allen, ob wir uns als gläubige Juden und Christen betrachten oder uns vom Glauben unserer Vorfahren inzwischen weit entfernt haben. Denn allein schon unsere Sprache hängt an der Bibel Luthers. Ohne sie wären wir Deutschsprechenden alle nicht, was wir sind. Die Sprache der Bibel ist unser gemeinsames Haus. Doch das alles hat sich nur deshalb so ergeben, weil die Bibel zunächst einmal in einem genaueren Sinn das Buch der Juden und der Christen war. Das ist sie auch geblieben. Noch heute ist sie für beträchtliche Gruppen unserer Sprachgemeinschaft ein Text besonderer Art. An ihr richten Juden wie Christen ihr Leben aus. Kein anderes Buch hat eine vergleichbare Stellung. Magda Motté schildert in ihrem Aufsatz kenntnisreich und liebevoll, wie die Bibel nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch in unserer säkularisierten Welt fester Bestandteil des gemeinsamen kulturellen Erbes ist. (Redaktion)**

Den Einfluss der Bibel auf die deutsche Sprache und Literatur zu beschreiben, ist eine Mammutaufgabe. Allein ein kurzer historischer oder systematischer Abriss könnte Bände füllen. Die folgenden Ausführungen können nur ein paar Schlaglichter setzen, Fährten legen, deren Spuren die Leser auf welche Weise auch immer weiter verfolgen mögen.

Nach einer allgemeinen Einführung wird kurz auf die Bedeutung der Bibel für unsere Sprache eingegangen, die Übersetzertätigkeit ins Gotische und Althochdeutsche (Wulfila, Notker, Otfrid) bis ins Frühneuhochdeutsche (Luther) gewürdigt (2), sodann die Bereicherung unserer Sprache durch Bilder und Sprichwörter behandelt (3). Schließlich werden die mannigfaltigen Adaptionen biblischer Motive in der Literatur in den Blick genommen (4). Hier dürfte vor allem die Frage nach der Motivation der Autoren von Interesse sein.

1. Die Bibel als Werk der Weltliteratur

„Man kann die Bibel nicht ohne Empörung und nicht ohne Verlockung lesen. Was macht sie nicht aus den Menschen, Schurken, Heuchler, Despoten, und was macht man nicht gegen sie! Sie ist das würdige Bild und Vorbild der Menschheit, ein großartiges Wesen, anschaulich und heimlich zugleich, sie ist der wahre Turm zu Babel, und Gott weiß es.“[1]

„Bekanntlich ist die Bibel voll von […] Modellen […]. Und es gibt natürlich sogar

[1] *Elias Canetti*, Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942–1972 (Fischer Taschenbücher 1677), Frankfurt a. M. 1976, 30.

im Abendland auch andere Modelle solcher Erlebnisse. Aber dies all zusammen bildet […] nur ein Bruchstück dessen, was für alle Völker der abendländischen Überlieferung […] die Bibel brachte und zweitausend Jahre ‚besorgte' – selbst für ‚Ketzer', ja und sogar für ‚Gottlose'."[2]

„Luther, vielleicht der sprachgewaltigste Übersetzer, den Deutschland hervorgebracht hat, brachte mit all seiner sprachschöpferischen Kraft doch eigentlich nur die Ernte ein, die in althochdeutscher Zeit ausgesät und in der mittelhochdeutschen Periode in ihrem langsamen Weiterwachsen pfleglich gefördert worden war."[3]

Diese Zitate stecken den gewaltigen Horizont ab, unter dem sich die Frage nach dem Verhältnis von Bibel und Sprache bewegt; sie sprechen von der enormen Hochschätzung, die das Buch der Bücher bei Gläubigen und Nichtgläubigen erfährt, und den Wirkungen, die es auf das Leben des Einzelnen, auf die Kultur allgemein, besonders aber auf die deutsche Sprache und die Literatur, ausgeübt hat.

2. Die Bibel und ihr Einfluss auf die deutsche Sprache

2.1 Bibelübersetzungen

Die deutsche Sprache und Kultur ist abgesehen von den Wirkungen der Antike ohne den Einfluss der Bibel nach Geist, Form und Sprache nicht zu denken; denn durch die Christianisierung der germanischen Stämme wurde deren heidnisches Welt- und Menschenbild und damit deren Sprache total verändert. All das fand seinen Niederschlag nicht zuletzt in den Bibelübersetzungen bzw. ging von ihnen aus.

Allen voran schuf Mitte des 4. Jahrhunderts n. Chr. der westgotische Bischof *Ulfila* / *Wulfila* zur Bekehrung seines Volkes mit seiner Übertragung des Neuen Testaments eine der größten Übersetzungsleistungen der Weltliteratur. Hier wurden unter dem Zwang der Übertragung der Bibel in den germanischen Kulturraum unsere Schrift, eine Fülle neuer Begriffe und Sprachbilder, eine gotische Grammatik geschaffen: Die griechische Vorlage musste zum einen in den gotischen germanischen Dialekt übersetzt werden, eine schier unlösbare Aufgabe, da Lautstand und Semantik völlig verschieden waren; zum andern mussten zur Verschriftlichung dessen die griechischen Buchstaben der Vorlage und die germanischen Runen entsprechend des Lautstands des Gotischen in die 20 Lettern des klassischen lateinischen Alphabets übertragen werden. Eine immense Leistung, die von vielen Forschern gewürdigt wird:

„Alles mußte er neu schaffen: an der Stelle der Runen eine eigene Schrift, viele neue Worte und Begriffe, eine bewegliche sich dem griechischen Text anschmiegende Grammatik, eine fast dichterische Ausdruckskraft und seelische Innigkeit der Sprache, galt es doch, eine noch ferne und fremde Geisteswelt dem eigenen Volk auch innerlich nahezuführen."[4]

2 *Milan Machovec*, Atheisten lesen die Bibel, in: *Hans Jürgen Schultz* (Hg.), „Sie werden lachen – die Bibel". Erfahrungen mit dem Buch der Bücher (dtv-Taschenbuch 10512), Stuttgart 1975, 22–33, 26f.

3 *Hans Eggers*, Deutsche Sprachgeschichte. Bd. I: Das Althochdeutsche (Rowohlts deutsche Enzyklopädie 185/186: Sachgebiet Sprachwissenschaft), Reinbek b. Hamburg 1963, 51f.

4 *Fritz Martini*, Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart (Kröners Taschenausgabe 196), Stuttgart ^{9}1958, 5.

Das blieb auch in den folgenden Jahrhunderten als höchst schwierige Aufgabe: den völlig anderen und differenzierten Lautstand der althochdeutschen Dialekte, des Alemannischen, Bairischen, Fränkischen, Sächsischen, in den zur Verfügung stehenden 20 lateinischen Buchstaben abzubilden. Hier entstanden nicht zuletzt auch die Probleme, welche die deutsche Orthografie den Schreibern bis heute bereitet.

Doch dies ist „nur" die technische Seite des Problems. Weitaus größer ist die Leistung im semantischen Bereich, welche die ersten Übersetzer erbrachten und die bis heute unsere Sprache in vielem prägt. Es bedurfte vor allem im Geistig-religiösen einer totalen Neuorientierung, galt es doch, eine vom germanischen Götterglauben völlig andere Vorstellung vom Schöpfergott, von Sünde, Erlösung, Jenseits und Ethik der jüdisch-christlichen Lebensweise zu vermitteln, das, obwohl dafür keine Vokabeln vorhanden waren. Die Mönche waren gezwungen, vielfach bekannte Wörter umzudeuten, neue Wörter zu erfinden oder zu entlehnen sowie fremde zu übernehmen. Die Rückbesinnung auf die verschiedenen Formen des Lehnguts – Fremdwörter, Lehnwörter, Lehnbildungen, Lehnübersetzung, Lehnübertragung, Lehnschöpfung, Lehnbedeutung – dürfte nicht nur für Fachleute spannend sein.

So kannten die Germanen *brôt* nur als Nahrungsmittel. In der Übersetzung des Vaterunsers steht *panem* jedoch als Metapher für alles, was wir zum Leben brauchen. Deshalb findet man im sächsischen „Heliand" *râd* ‚*Vorrat*'/‚*Bedarf*', im Evangelienbuch des Otfrid von Weißenburg *zuht* ‚*Nahrung*', in bairischen Übersetzungen *bilîbi* (zu *lîb* ‚*Leib*'/‚*Leben*'), ‚*das zum Leben Notwendige*'. Nach und nach setzte sich die wörtliche Übersetzung *brôt* durch und das althochdeutsche Wort *brôt* erfuhr eine Bedeutungserweiterung.[5]

Eine Neubildung liegt beispielsweise bei ‚*Schöpfer*' vor; das Althochdeutsche kannte den Begriff *creator* ‚*Schöpfer*' nicht, er wurde zunächst fälschlicherweise durch *kiscaft* ‚Schöpfung', ‚Geschöpf', später durch *scepho* oder *scephâri* wiedergegeben.[6]

Ähnlich ging es mit dem Begriff *misericordia*. Zur Illustration dieses komplizierten Vorgangs ein Zitat des Sprachforschers *Hans Eggers*:

„Für den Gebildeten von heute ist die Übersetzung von *misericordia* durch ‚Barmherzigkeit' oder ‚Erbarmen' eine Selbstverständlichkeit. Ohne viel nachzudenken lernt man die Vokabel in der Schule und hat sie dann für alle vorkommenden Fälle zur Verfügung. Aber in der heidnischen Vorstellungswelt der Germanen fehlte der Begriff *misericordia*, und die frühen christlichen Übersetzungen mußten schwer darum ringen, ihn angemessen in deutscher Sprache auszudrücken. Miltida, miltnissa (vgl. nhd. Milde), ginâda (nhd. Gnade), êregrehtî (Bedeutung etwa ‹ehrbare Rechtlichkeit›), armherzîn, inbarmherzî, irbarmherzida, irbarmida, gabarmida: das ist eine noch unvollständige Liste der althochdeutschen Versuche, des Begriffes *misericordia* in deutscher Sprache habhaft zu werden. Man erkennt leicht, was es mit diesem ‹Übersetzen› auf sich hat. Nur ginâda ist (so kann man wenigstens vermuten) ein altererbtes Wort, das aber ursprünglich etwa ‚Schutz, Hilfe' bedeutet hat. Miltida und miltnissa sind Ableitungen (Substantivierungen) des Adjektivs milti, das eigent-

5 Vgl. *Hans Eggers*, Deutsche Sprachgeschichte (s. Anm. 3), 197.
6 Ebd., 195.

lich ‚gütig, freundlich' bedeutet, und die Substantivierung muß althochdeutschen Ohren anfangs so fremd geklungen haben, wie wenn wir zum Adjektiv milde das Substantiv Mildheit bilden wollten. Noch künstlicher und fremdartiger mußten alle die anderen Übersetzungsversuche wirken. Man sah sich also gezwungen (und das bei Tausenden von lateinischen Wörtern), um den lateinischen Vorstellungsgehalt wiederzugeben, in manchen Fällen deutsche Wörter in einer neuen Bedeutung zu gebrauchen (ginâda, milti). Sehr viel häufiger aber war man zugleich auch zu ganz neuen künstlichen Wortbildungen gezwungen, was dieser damaligen Übersetzungssprache einen von uns kaum noch nachzuempfindenden papiernen Ton gegeben haben muß."[7]

Was Eggers hier für *misericordia* ausführt, ließe sich auch an vielen anderen Beispielen des Versuchs der Eindeutschung christlicher Inhalte wie Geist, Seele, selig, Übel, Himmel u. v. a. belegen. Die Erörterung der verschiedenen Übersetzungen z. B. für *resurrectio* ‚Auferstehung': urrist, urrestî, urstant, urstoôdalî, urstendi, urstendî, urstendida, urstendidi, irstandinî, arstantnessi, erstantnunga, ûfêrstende und des Vaterunsers sprechen eine deutliche Sprache.[8]

Die Leistungen der vielen namenlosen Übersetzer für unsere deutsche Sprache waren und sind insgesamt von unschätzbarem Wert. Drei Werke, die unter dem Einfluss des angelsächsischen Gelehrten *Hrabanus Maurus*, einem Schüler Alkuins, Mitte des 9. Jahrhunderts in Fulda entstanden, stechen aufgrund der literarischen Qualität besonders hervor: der ostfränkische „Tatian", der altsächsische „Heliand" und das südrheinfränkische „Evangelienbuch" des *Otfrid von Weißenburg* (Elsass). Der „*Tatian*" (825), die fast wörtliche Übersetzung der „Evangelienharmonie" des Syrers *Tatian*[9], war als gelehrtes Werk für den Gebrauch im Kloster bestimmt. Dagegen diente der „*Heliand*" (840) zur Belehrung breiterer Kreise und knüpfte semantisch, syntaktisch und poetisch an germanische Tradition an. Das Werk ist nach dem Vorbild germanischer Heldenepen in ca. 6000 Stabreimen verfasst: Jesus als der starke Held, die Jünger als seine ihm in Treue folgenden tapferen Mannen; die neue fremde Lehre von Feindesliebe, Demut, Hingabe gegen Hass, Blutschuld, Habsucht in vertrauter Sprache:

„Das Christentum hatte eine bisher in dem germanischen Charakter verhaltene Innerlichkeit gelockert und zur Sprache gebracht. Eine neue innere Ergriffenheit findet zuerst im Heliand den Ausdruck."[10]

Auch *Otfrids* „*Evangelienharmonie*" (870) ist poetischer Natur; die fünf Bücher seines Werkes (insgesamt 15.000 Halbverse) formt er nach Art lateinischer Hymnen mit Endreim. Die althochdeutsche Langzeile mit Zäsur in der Mitte behält er bei, reimt beide Halbverse und sucht anschaulich zu erzählen. Zudem gibt er dem Ganzen durch symbolische, allegorische, mystische und moralische Einschübe einen gelehrten Charakter.[11] Dennoch vermag er

7 Ebd., 51f.
8 Vgl. ebd., 249; 263–266 u. 194–198.
9 *Tatian*, ein frühchristlicher syrischer Apologet, verfasste im 2. Jh. das Diatesseron, eine „Evangelienharmonie". Solche Evangelienharmonien, zusammenhängende Berichte über das Leben Jesu, zusammengestellt aus Auszügen der vier Evangelien, waren im frühen Mittelalter sehr verbreitet.
10 *Fritz Martini*, Deutsche Literaturgeschichte (s. Anm. 4), 16f.
11 Vgl. dazu u. a. *Hans Eggers*, Deutsche Sprachgeschichte (s. Anm. 3), 170–175.

– so Martini – der althochdeutschen Sprache „innige, reine Töne“ abzugewinnen wie „in der Klage der Maria Magdalena am Grab“[12]. Martini fasst zusammen, welch große Wirkung die beiden literarischen Bibelübertragungen auf den deutschen Kultur- und Sprachraum genommen haben:

„War der Stabreim der Rhythmus und Ausdruck heldischer Kraft, starker Gespanntheit, heftiger Erschütterungen – der vom Süden übernommene Endreim bedeutete Maß, Beruhigung, Melodie und Harmonie. Der Heliand und der Otfried eröffnen als zwei dauernd einander begegnende, sich bekämpfende und sich verbindende Grundkräfte die Geschichte der deutschen Dichtung.“[13]

Nicht unerwähnt bleiben darf der Alemanne *Notker der Deutsche* von St. Gallen (ca. 950–1022), der zwar nicht namentlich als Autor einer althochdeutschen Evangelienharmonie genannt wird, aber aufgrund seiner hohen Kenntnis der lateinischen Sprache und dem Gespür für adäquate Übertragungen als Gelehrter und Übersetzer von Psalmen, des Buches Hiob, des Symbolum Apostolorum, des Boethius und Aristoteles für die weiteren Bibeladaptionen unverzichtbar ist. Notker blieb in der Regel nah am Lateinischen, suchte aber aus seinem sicheren Sprachgefühl heraus für das Deutsche immer da, wo es ging, dem deutschen Sprachgefühl zu entsprechen, etwa bei der Vaterunser-Übersetzung, wo er für den lateinischen Plural *in coelis* den deutschen Singular *in himile* setzt und dadurch den metaphorischen Sinn verdeutlicht.[14]

Die hier skizzierte Bereicherung der deutschen Sprache durch die Bibel wurde im Laufe der Jahrhunderte weiter entwickelt, allerdings in Richtung einer gekünstelten Gelehrtensprache. Erst *Martin Luther* schuf mit seiner Bibelübersetzung (1534), ausgehend von der „gemeinen“ Sprache des Volkes, eine neue lebendige deutsche „Kunstsprache“, die sowohl allgemein verständlich ist, als auch „in Wortwahl und Satzbau, im Einsatz aller Stilmittel, im Fluß, Rhythmus und Klang der Sprache“[15] rhetorische Feinheiten aufweist. Diese, auf der Grundlage der Bibel entstandene Sprache fand wie keine andere Verbreitung durch den Buchdruck, der es erlaubte, dass viele Familien eine Heilige Schrift besaßen, was zum einen zu einer besseren Kenntnis der Bibel, zum andern auch zur Alphabetisierung des Volkes beitrug.

2.2 Namen, Metaphern, Sprichwörter

Wie sich die hier skizzierte Entwicklung im Laufe der Jahrhunderte auf das Sprachverhalten des Volkes ausgewirkt hat, zeigt die Rezeption biblischer Namen und Geschichten in Bildern, Metaphern, Redewendungen, Sprichwörtern und Dichtung, bei deren Gebrauch oft nur mehr wenige wissen, dass sie biblischen Ursprungs sind.

Wenn z. B. Literaten eine Figur *Eva* nennen, so charakterisieren sie damit meist deren kapriziöses Erscheinungsbild. Wir sprechen vom Philister oder Pharisäer, vom Samariter oder Benjamin, vom Judaslohn oder Kainszeichen und brauchen keine weitere Erklärung. Ähnlich vermögen

12 *Fritz Martini*, Deutsche Literaturgeschichte (s. Anm. 4), 18.
13 Ebd., 19.
14 Vgl. *Hans Eggers*, Deutsche Sprachgeschichte (s. Anm. 3), 195.
15 *Hans Eggers*, Deutsche Sprachgeschichte. Bd. III: Das Frühneuhochdeutsche (Rowohlts deutsche Enzyklopädie 270/271: Sachgebiet Sprachwissenschaft), Reinbek b. Hamburg 1969, 165.

wir mit einer biblischen Metapher eine Situation schlagartig zu erhellen: ein Tohuwabohu anrichten/vorfinden, einen Sündenbock suchen, Gift und Galle spucken, eine Friedenstaube senden, sich in Abrahams Schoß wiegen u. v. a. Wer weiß noch, dass folgende Redewendungen und Sprichwörter der Bibel entstammen: seinen Mut (sein Mütchen) kühlen, in Sack und Asche gehen, auf keinen grünen Zweig kommen, zu etwas Ja und Amen sagen, sein Herz ausschütten, jemanden/etwas mit Füßen treten etc.

Biblische Zitate und Metaphern wie *Paradies*, *Sintflut*, *Babel*, *Friedenstaube*, *Kreuz*, *Apokalypse* oder Namen wie *Eva*, *Kain*, *Lazarus*, *Judas* sind so ins Bewusstsein und in den Sprachschatz der Menschen eingegangen, dass sie von vielen Autoren – z. B. *Thomas Bernhard*, *Bertolt Brecht*, *Friedrich Dürrenmatt*, *Günter Grass*, *Ulla Hahn*, *Peter Handke*, *Günter Kunert*, *Ralf Rothmann* u. v. a. – zur Erhellung einer Alltagssituation oder eines allgemeinen Handlungsmusters herangezogen werden und der Leser schlagartig versteht, was gemeint ist.

Andere Autoren und Autorinnen nutzen bekanntlich Geschehnisse, Gestalten, Motive und Bilder der Bibel zur modellhaften Darstellung von Lebensproblemen, zum Beispiel das Motiv der *Geschwisterrivalität*: Kain und Abel, Ismael und Isaak, Jakob und Esau, Lea und Rahel, Josef und die elf Brüder, Maria und Marta; oder die *Frau als Verführerin*: Delila, Batseba, Salome; die *Frau als Retterin*: Judit, Ester, Maria; der *Gott ergebene Mensch*: Abraham, Ijob, Jesus; der *aufbegehrende Mensch*: Jona; der *Machtmensch*: David, Pilatus; der *Verräter*: Judas. Vielfach wird kein Bezug zur Bibel oder zu Gott mehr hergestellt, wie die Tradition der Magdalena-Dramen etwa bei Hebbel, Kroetz, Thoma zeigt.

Bei all diesen Verweisen darf der Einfluss der bildhaften Gestaltung biblischer Motive an Außen- und Innenwänden von Kirchen (Bilderbibeln, Armenbibeln etc.) auf Texte nicht unterschätzt werden.

Weder die germanische Heldenliteratur noch die Märchen oder die griechischen Sagen und Mythen haben eine solche Wirkung auf die deutsche Sprache und Literatur und damit auf das Leben der Menschen genommen wie die Bibel. Beispielhaft hat dies *Franz Fühmann* in seinem großen Bibel-Essay zur Neuausgabe der Lutherbibel im Jubiläumsjahr 1983 dargestellt.[16]

3. Die Bibel und ihr Einfluss auf die Literatur

Die Geschichte der Adaption biblischer Stoffe und Motive verlief in zwei Richtungen: Einmal entwickelte sich die vom Glauben geprägte, zu Verkündigung und Meditation verfasste religiöse „Gebrauchsliteratur", wobei sich in Liedern, Hymnen, Legenden und Theaterstücken auch höchst poetische Beispiele finden;[17] zum anderen wurde die Bibel zur stoff- und motivgebenden Quelle der Profanliteratur. Bis in die Neuzeit hinein geschah dies meist historisierend und paraphrasierend auf gläubigem Fundament. Die selbstständige Verarbeitung begann etwa im 18. Jahrhundert, nachdem der amerikanische Bischof

[16] *Franz Fühmann*, Meine Bibel. Erfahrungen, in: Die Schatten, Hamburg 1986, 109–151; vgl. dazu: *Magda Motté*, Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart, Mainz 1996, 206–214.

[17] Vgl. die Ostersequenz „Victimae paschali laudis" als Keimzelle für die Osterspiele.

Robert Lowth in seinem Buch „De sacra poesia Hebrorum", 1753, die Bibel erstmals als ein literarisches Werk gewertet hatte. *Johann Gottfried Herder* griff dessen Gedanken auf und gab in seiner Schrift „Die jüdischen Dichtungen und Fabeln", 1781, eine ähnliche Würdigung heraus; zudem hinterließ der große Anreger der deutschen Literatur ein bedeutsames, wenn auch unvollendetes Manuskript „Vom Geist der hebräischen Poesie". In den Chor der Bewunderer der Bibel stimmten *Johann Wolfgang Goethe*, *Heinrich Heine* u. v. a. ein. Von da an galt die Bibel als *Werk der Weltliteratur*, aus dessen Reichtum Autoren und Autorinnen aller geistigen und gläubigen Schattierungen schöpften. Die Methode der biblischen Schriftsteller, Erfahrungen, Einsichten und Lehren in Geschichten und sprachliche Bilder zu kleiden und damit einen ungeheuren Schatz an Mythen zu schaffen, wurde für zahlreiche Schriftsteller und Schriftstellerinnen der Nationalliteraturen zum Vorbild, regte aber auch zur Entmythologisierung an. So wurde die Bibel durch ihren Fundus an Gestalten und Geschichten, an profunden Aussagen über Mensch und Welt, an Formen und Metaphern, an Begriffen und Redewendungen sowie kraft ihrer Autorität zu einem Kultur bestimmenden Faktor. *Zoran Konstantinovic* beschreibt diesen Prozess so:

„Der darin [in der Bibel] festgehaltene Bund des religiösen Menschen mit Gott hat sich als ein Fundament unserer Kultur erwiesen, und gemeinsam mit der Überlieferung der Antike haben auch die Aktualisierungen des biblischen Textes immer wieder das kulturelle und sittliche Antlitz unserer Welt geprägt. Dem Dichter aber unter den Lesern bot eine solche Aktualisierung unerschöpfliche Inspiration, und deren Verwirklichung gibt zugleich den Wandel menschlicher Einstellungen wieder."[18]

Daher nimmt es nicht wunder, dass die Bibel als Werk der Weltliteratur auch von den meisten Autoren des zwanzigsten Jahrhunderts bis in die Gegenwart hoch geschätzt wird und viele dies ausdrücklich betonen. *Bertolt Brecht*, nach seiner Lieblingslektüre befragt, antwortete bekanntlich „Sie werden lachen – die Bibel"[19]. *Hilde Spiel* glaubt in ihr nicht nur die „Mutter der Dichtung", sondern auch das „Mysterium der Inspiration"[20] zu erkennen, und *Franz Fühmann* verknüpft seinen geistigen Werdegang mit seinen Erfahrungen mit der Bibel, dem Buch, in dem das Geheimnis des Menschen und der Weltgeschichte wie in keinem anderen zur Sprache kommt:

„Ich begann die Geschichten der Bibel zu lesen: Ein Riß; und der Abgrund Mensch klaffte auf. […] Da die Geschichten, so eng auch ihr Spielraum sein mochte, immer Volksgeschichte als Heilsgeschichte und Heilsgeschichte als Weltgeschichte erzählten, mußten sie notwendig das Weltall in sich ziehn – ."[21]

[18] *Zoran Konstantinovic*, Nachwirkungen der Bibel als Problem der Vergleichenden Literaturwissenschaft, in: *Johann Holzner* / *Udo Zeilinger* (Hg.), Die Bibel im Verständnis der Gegenwartsliteratur, St. Pölten–Wien 1988, 17–24, 23; Konstantinovic verweist seinerseits auf *Northrop Frye*, The great Code. The Bible and Literature, London 1982, für den die Bibel insgesamt „das mythologische Universum" sei, so dass alle Literatur diese Mythen nur fortsetze (vgl. 19).

[19] *Bertolt Brecht*, überlieferte Gesprächsnotiz in: *Siegfried Melchinger*, Brecht und die Bibel, in: *Hans Jürgen Schultz* (Hg.), „Sie werden lachen – die Bibel" (s. Anm. 2), 227–238, 227.

[20] *Hilde Spiel*, Die Welt im Wort, in: *Hans Jürgen Schultz* (Hg.), „Sie werden lachen – die Bibel" (s. Anm. 2), 22–33, 26f.

[21] *Franz Fühmann*, Meine Bibel (s. Anm. 16), 119.

Ähnlich positiv äußerten sich *Horst Bienek*, *Peter Handke*, *Stefan Heym*, *Walter Jens*, *George Tabori* u. a. Sie verarbeiteten biblische Stoffe auf vielfältige Weise. Demzufolge hat es seit Lowth und Herder auch nicht an Wissenschaftlern verschiedenster Richtungen gefehlt, die das Verhältnis von Bibel und Literatur, Mythos und Logos, Religion und Dichtung zu erhellen und konkrete Befunde aufzulisten suchen.[22]

4. Motivation und Anreiz zur Nachgestaltung biblischer Texte

Die Bibel ist also zweifellos eine unergründliche Stoffquelle für die profane Literatur. Was aber macht den Reiz aus, dass Lyriker, Dramatiker, Erzähler und Filmemacher, ob gläubig oder ungläubig, kritisch oder satirisch seit Jahrhunderten immer wieder auf biblische Stoffe paraphrasierend, aktualisierend oder figuralisierend zurückgreifen?

1. Das liegt – wie bereits angedeutet – zum einen daran, dass nahezu *alle menschlichen Lebenssituationen* und Probleme in Freud und Leid zur Sprache kommen; etwa die Beziehungen des Einzelnen und ganzer Völker zu Gott oder der Menschen untereinander: Bruderzwist, Kindermord, Liebe, Eifersucht, Neid, Ehebruch, Verrat, Armut, Reichtum, Verfolgung, Vertreibung, Heimatlosigkeit, Krieg, Frieden … – sie alle werden in den verschiedensten Facetten anfänglich von der israelitischen Tradition erst mündlich, dann schriftlich, daraufhin in vielfältigen Übersetzungen meist paraphrasierend nacherzählt. Der Rückgriff auf bekannte Muster erleichtert es den Autoren, ihre Aussageabsicht zu prononcieren, aber auch den Lesern zu verstehen.

2. Mit fortschreitendem Selbstverständnis des Menschen beginnen die Bibelkundigen, die *Texte kritisch zu lesen*, Fragen zu stellen, Leerstellen, Unstimmigkeiten und Widersprüche aufzudecken:

– Warum verschmäht Gott das Opfer des Kain?

– Warum wird die Magd Hagar, die erste Mutter unter den Matriarchinnen, verstoßen, während die Mägde von Lea und Rahel die zwölf Stämme Israels mit begründen?

– Warum wird Isaak gerettet und die Tochter Jiftachs nicht?

– Warum muss es den Verräter Judas geben, obwohl Jesus in Jerusalem bekannt ist?

Solche Fragen ließen sich seitenlang fortsetzen. Die theologischen oder pastoralen Antworten (z. B. durch Paulus, die Kirchenväter, die Konzilien etc.) befriedigen nur selten, so dass die bibelkundigen Autoren/Autorinnen seit Jahrhunderten, verstärkt jedoch in der Neuzeit, nach eigenen Antworten suchen, oft unter Einbezug anderer Textgrundlagen und Übersetzungen (Vulgata, Septuaginta, Lutherbibel), Apokryphen, jüdischer oder orientalischer Sagen. Indem die Literaten den dargestellten Vergehen und Verbrechen der biblischen Gestalten und Figuren nachspüren, wecken sie das Interesse der Leser, was sowohl der Bibelrezeption als auch dem Interesse an der entsprechenden Literatur zugute kommt.

3. Ein dritter Grund, biblische Vorlagen als Stoffe für eigene Geschichten zu

[22] Vgl. den Literaturbericht von Konstantinovic in *Siegfried Melchinger*, Brecht und die Bibel (s. Anm. 19), 17–24, 23. Vgl. auch *Alex Stock*, Umgang mit theologischen Texten. Methoden, Analysen, Vorschläge, Zürich–Einsiedeln–Köln 1974; darüber hinaus *Georg Langenhorst*, Christliche Literatur in unserer Zeit, München 2007, und die dort angegebene Bibliografie, 321–331.

wählen, liegt in der *Darstellungsweise der biblischen Schriften*. Wie in den meisten Texten, die auf mündlicher Überlieferung beruhen (vgl. Sagen und Märchen), bleiben auch die biblischen Erzähler in der Regel bei der berichtenden Außenperspektive. Sie interessieren sich vor allem für die äußere Handlung und deren Ergebnisse im Hinblick auf die Geschichte Gottes mit dem jüdischen Volk. Nur selten schreiben sie – außer in den Hymnen und Psalmen sowie in einzelnen anderen Büchern (z. B. Propheten, Hohelied, Ijob) – in der personalen Erzählweise, aus der Perspektive der handelnden Person von deren Beweggründen, Reflexionen, Überlegungen und Gefühlen. Was sie bewegt, wird in der Regel nur durch Handlungen kundgetan, was moderne Autoren etwa zu Antworten auf folgende Fragen inspiriert:

– Was bewegt Sara, als Abraham den einzigen Sohn opfern will?

– Was interessiert die Brüder die Gefühlslage ihrer Schwester Dina?

– Wie fühlt sich Rahel, als sie um ihren geliebten Jakob betrogen und ihm ihre Schwester Lea zugeschoben wird?

– Was geht in Zippora vor, als sie von Mose in seinem religiösen Eifer verlassen wird, obwohl sie und ihr Vater ihm Schutz und Heimat geboten haben?

– Warum schweigt die kanonisierte Bibel über das Schicksal der Frau des Ijob? Warum hat sie keinen Namen?

– Wie fühlt sich die schwangere Maria? Was soll sie Josef erklären? Wird er zu ihr stehen?

Die Fragen könnten endlos fortgesetzt werden, vor allem hinsichtlich der namenlosen Mädchen und Frauen, die nur Mittel zum Zweck sind, wie die Tochter Jiftachs oder die Frau des Ijob.[23] Ob es sich dabei um Gestalten mit einem historischen Kern oder um fiktionale literarische Figuren handelt, ist unwesentlich; denn uns liegt die Bibel ohnehin als literarisches Konvolut vor. Der Erzählstil ist im Großen und Ganzen ähnlich: Die Texte lesen sich wie Berichte. An der Motivationsentwicklung, den inneren Kämpfen der Figuren sind die Verfasser in der Regel nicht interessiert, nur am Ergebnis. Wenn sie Kommentare nach Art eines auktorialen Erzählers geben, Taten bewerten wie die der Könige Saul, David, Salomo oder die des Verräters Judas im vierten Evangelium, dann immer, um die Taten als in Gottes Plan verankert zu bezeugen.

Hier ergibt sich für die Autoren und Autorinnen besonders im 20. Jh. eine ungeheure Chance. Sie knüpfen an die bekannten Grundmuster an und erfinden eigene Interpretationen zur Beantwortung solcher Fragen. Um allerdings literarisch zu überzeugen, müssen die poetischen Zugaben plausibel sein, das heißt psychologisch in den Kontext passen. Nach Durchsicht von ca. 750 Textbeispielen[24] verfügen nur wenige Autoren und Autorinnen über eine dichterische Potenz wie *Thomas Mann* oder *Stefan Heym*, *Else Lasker-Schüler* oder *Gertrud Kolmar*, um z. B. im Schicksal einer vernachlässigten biblischen Frauengestalt einen dramatischen Kern, eine romanhafte Lebensgeschichte, unausgesprochene Hoffnungen, Sehnsüchte und Widersprüche der Psyche zu entdecken. Besonders in letzterem liegen ungeahnte Möglichkeiten,

[23] Dass die hier und im Folgenden angeführten Beispiele Frauengestalten betreffen, ergibt sich aus dem Forschungsschwerpunkt der Verfasserin.

[24] Vgl. *Magda Motté*, „Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit". Frauen der Bibel in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2003 und die dort aufgelisteten und besprochenen Beispiele.

wie die Rezeption der Bücher „Judit“ oder „Ester“ zeigen.

In solchem Anspruch mag begründet liegen, warum nur wenige Werke mit biblischen Stoffen zur Epoche machenden „großen“ Literatur gehören, sondern höchstens Achtungserfolge erzielen. Sie sind in der Regel den biblischen Grundmustern zu sehr inhaltlich verhaftet. Eine überraschende Wendung oder eine verblüffende Lösung zu erfinden, wagen die wenigsten Autoren, da es ihnen an Souveränität im Umgang mit der Vorlage, an neuen Einfällen, vor allem aber an ironischer Distanz zum Stoff fehlt. Andere verfolgen eine Tendenz, sei es gläubig im Sinne der Bibel, sei es in kritischer Gegenreaktion oder feministischer Apologie. Jedoch hat die gute Meinung dem Kunstwerk stets mehr geschadet als genützt. Einzig die Transfiguration, das heißt die Übertragung einzelner Konstellationen, Züge und Motive von Handlungen und Figuren in einen anderen Zeitraum und in ein anderes Umfeld, ist dazu angetan, einen künstlerischen Einfall überzeugend zu verwirklichen. Doch auch dies scheint schwierig zu sein, wie die wenigen gelungenen Versuche – zum Beispiel von *Max Krell* „Judith in Saragossa“, *R. Hochhuth* „Judith“, *G. Weil* „Der Brautpreis“ (Michal), *Pär Lagerqvist* „Barnabas“, *J. Procházka* „Magdalena“ – zeigen. Diese Einschränkung gilt weniger für die Lyrik. Da die Bibel über Gedanken und Gefühle ihrer Personen kaum Auskunft gibt, ist hier der Spielraum für den Autor/die Autorin erheblich größer, die jeweilige Figur psychologisch auszuloten und eine mögliche Innenschau in angemessener poetischer Sprache zu gestalten, wie an Beispielen zu Tamar, Ester, Judit, Maria von Magdala gezeigt werden könnte.

5. Literarisches Beispiel

Viele Texte böten sich an, das hier Dargelegte zu illustrieren, z. B. zu Frauengestalten wie Hagar, Sara, Rebecca, Rahel, Mirjam, Zippora, Debora, die Tochter des Jiftach, Rut, Michal, Abischag, Maria, Maria von Magdala oder auch rein fiktive wie der Frau des Ijob. Sie alle haben in der Geschichte Israels bzw. in den biblischen Büchern eine wichtige Funktion; über sie selbst aber erfahren wir nur wenig oder nichts. Ein Beispiel mag für viele stehen.[25]

Die Geschichte der Schwestern *Lea und Rahel* wird in der Regel aus der Perspektive des Erzvaters Jakob erzählt. Er ist der von Laban Betrogene; was in den Schwestern vorgeht, Lea, der Mutter von sechs Söhnen, nach biblischer Tradition ein hoher Wert, und Rahel, der schönen und geliebten Frau, übergehen die biblischen Verfasser ebenso wie die Kommentatoren. Obwohl die Geschichte um dieses Schwesternpaar höchst dramatisch ist und in der Begegnung von Rahel und Jakob am Brunnen eine neue Qualität der Geschlechterbeziehung, die sich in freier Liebeswahl äußert, beginnt, hat der Stoff nur wenige Autoren im 20. Jh. gereizt, deren Schicksal auszuleuchten.

Neben *Thomas Mann*, der in der Vorgeschichte zu seinem Roman „Joseph und seine Brüder“[26] Rahel und den Schwestern je ein Hauptstück widmet, zeigt vor allem *Stefan Zweig* in seiner Legende „Rahel rechtet mit Gott“[27], was die Liebenden, vor

25 Weitere Beispiele, siehe *Magda Motté*, „Esthers Tränen, Juditˈs Tapferkeit“ (s. Anm. 24).

26 Vgl. *Thomas Mann*, Josef und seine Brüder. 1: Die Geschichte Jaakobs. Der junge Joseph. (1933), in: Werke, Frankfurt a. M. 1967 (Taschenbuchausgabe in 12 Bänden).

27 *Stefan Zweig*, Rahel rechtet mit Gott. Eine Legende. (1927), in: *Ders.*: Legenden, Frankfurt a. M. 1959, 7–20.

allem Rahel, durchleiden mussten, und erzählt, was die Bibel verschweigt. Auslöser für Zweigs Legende ist der historische Kontext: das Schicksal des jüdischen Volkes, dessen Abfall vom Glauben und das damit vermeintlich verbundene Strafgericht Jahwes, das sich in der Geschichte als Feindseligkeit, Hass, Verfolgung und in Pogromen seitens der Gastvölker zeigt. So glaubt der Autor, in den Strömungen der Nachkriegszeit des I. Weltkriegs solche Gefahren zu erkennen, und schreibt sie nach traditionellem Verständnis dem Glaubensabfall seines Volkes zu. Im Rückgriff auf eine alte Legende[28] konzipiert er eine Art Hilferuf und lässt in einer groß angelegten Rede die Erzmutter Rahel Gott um Gnade für ihr Volk bitten, mehr noch, sie fordert Gott in seiner Existenz heraus. Damit tritt sie in die Reihe der Väter (Abrahams Fürbitte für Sodom, Gen 18,22–33) und Propheten, die immer wieder an Gottes Barmherzigkeit appellierten. Sie stellt sich aber auch in die Reihe der Ankläger, sucht Gott wie Ijob zur Rechenschaft zu ziehen. Wie keiner ihrer Vorredner kann sie auf Taten in ihrem Leben verweisen, hinter die selbst Gott nicht mehr zurücktreten kann, es sei denn, er gäbe sein Wesen auf. Sie erinnert Gott an ihr in Demut ertragenes Leid: an die Ungerechtigkeit, die sie aushalten musste, an ihre Empörung dem Vater gegenüber, als er die Schwester mit Jakob verheiratete, vor allem aber – das ist ihr Trumpf – an ihre Barmherzigkeit, die sie Vater und Schwester angedeihen ließ. Gottes Barmherzigkeit diente ihr dabei als Vorbild. Zu dieser seiner Barmherzigkeit muss er nun stehen, andernfalls wären ihre Leiden sinnlos, und sie müsste ihn vor den Engeln und Propheten bloßstellen:

„Nein, Gott, das darf nicht sein, denn so dein Erbarmen nicht ohne Ende ist, dann bist du selber unendlich nicht – *dann – bist – du – nicht – Gott*. Dann bist du der Gott nicht, den ich schuf aus meinen Tränen und dessen Stimme mich anrief in meiner Schwester geängstigtem Schrei – ein Fremdgott dann bist du, ein Zorngott, ein Strafgott, ein Rachegott, und ich, Rahel, ich, die nur den Liebenden liebt und nur dem Barmherzigen diente, ich, Rahel – ich verwerfe dich vor dem Antlitz deiner Engel! Mögen diese hier, mögen deine Erwählten und Propheten sich beugen – siehe, ich, Rahel, die Mutter, ich beuge mich nicht – aufrecht recke ich mich auf und trete in deine eigene Mitte, ich trete zwischen dich und dein Wort. Denn ich will rechten mit dir, ehe du rechtest mit meinen Kindern, und so klage ich dich an: dein Wort, Gott, ist Widerspruch wider dein Wesen, und dein zorniger Mund verleugnet dein eigentlich Herz.“[29]

In diese Worte mündet Rahels langer Lebensbericht, den Zweig mit einem entschiedenen „Nein“ einleiten lässt. Rahel stellt sich gegen Engel und Propheten mit dem verzweifelten Mut einer Mutter, die für ihre Kinder kämpft, und wagt es, Gottes Existenz in Frage zu stellen, wenn er nicht seinem Wesen getreu handelt: „*dann – bist – du – nicht – Gott*“. Auf diesen Ausspruch, hervorgehoben durch Kursivdruck und jedes Wort akzentuierend durch Gedankenstriche, läuft die gesamte Rede zu. Die Legende endet mit dem Hulderweis Gottes, den Zweig im alten biblischen Bild

[28] Wie aus einem Brief an den Maler Hermann Struck in Haifa-Israel hervorgeht, hat Stefan Zweig eine vorgefundene, auf die christliche Religion umgedeutete Legende verarbeitet. Vgl. *Stefan Zweig*, Briefe an Freunde, hg. von *Richard Friedenthal*, Frankfurt a. M. 1978, 207f.

[29] *Stefan Zweig*, Rahel rechtet mit Gott (s. Anm. 27), 20.

vom Regenbogen darstellt. Und er verstärkt die Symbolkraft, indem er dessen Entstehen auf Rahels Tränen zurückführt, die von Gottes Licht getroffen werden.[30]

Das Beispiel zeigt deutlich, wie die biblische Geschichte die Literatur befruchtet, aber auch umgekehrt, wie die Literatur dem Laien die biblische Aussage menschlich nahebringt. War der Einfluss der Bibel bis zur Renaissance und zum Humanismus eher einseitig auf Sprache und Literatur ausgerichtet, so wird in der Neuzeit auch die umgekehrte Richtung von Bedeutung: Sprache und Literatur beleben das Bibelverständnis.

Die Autorin: *geb. 1936, Studium der Germanistik, Theologie und Pädagogik; Promotion in neuerer deutscher Literaturwissenschaft über Adalbert Stifter an der Technischen Hochschule Aachen; Habilitation über moderne Kinderlyrik; bis 2001 Professorin an der Universität Dortmund, zehn Jahre Lehrbeauftragte an der kath.-theol. Fakultät der Universität Wien; Referentin in der Fortbildung von Deutsch- und Religionslehrern. Forschungsschwerpunkte: Verfilmungen von A. Stifter Erzählungen; Religion und moderne Medien; Bibel und Literatur. Bücher (u. a.): Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart, Mainz 1997; „Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit" – Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Darmstadt (WBG) 2003; zudem zahlreiche Aufsätze zu gen. Forschungsschwerpunkten.*

Weiterführende Literatur:

Heinrich Schmidinger (Hg.), Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. 2 Bde. In Verbindung mit Gottfried Bachl, Johann Holzner, Karl-Josef Kuschel, Magda Motté und Walter Weiss, Mainz 1999. Die beiden Bände bieten einen umfassenden Überblick über den Einfluss der Bibel auf die deutschsprachige Literatur und sind damit ein Standardwerk für alle, die sich mit Literatur oder/und Bibel befassen. Literarisch Interessierten dienen sie zum Verständnis von Handlungsmustern oder Chiffren in der modernen Literatur; Bibelwissenschaftler und Theologen erfahren, welche Fragen unprofessionelle Leser beschäftigen.

Bertram Kircher (Hg.), Die Bibel in den Worten der Dichter, Freiburg i. Br. 2005. In diesem umfangreichen Band wird zu allen biblischen Erzählungen und Motiven mindestens ein literarischer Text aus der Fülle der Überlieferung vom Wessobrunner Gebet bis zur jüngsten Moderne vorstellt, so dass eine *Dichterbibel* entstanden ist. Neben Erzählungen und Legenden stehen Gedichte und Auszüge aus Dramen, neben höchst anspruchsvollen auch schlichte Texte, die die unterschiedlichen Haltungen von naiver Gläubigkeit bis zur kritischen Reflexion spiegeln. Das Buch eignet sich vorzüglich zur privaten Lektüre und ist darüber hinaus eine Fundgrube für Lehrer und Prediger – ein echtes Hausbuch.

[30] Stefan Zweig greift hier auf eine altjüdische Tradition zurück, wonach „unsere Mutter Rachel" als treueste Fürsprecherin Israels vor Gott gilt. Sie wird besonders genannt, wenn das „Verdienst der Vorfahren", die sogenannte „Erbtugend", Gott zu Ohren gebracht werden soll. Nicht unwichtig für die Rezeption der Rahel-Geschichte ist zudem ihre Begräbnisstätte in Betlehem und die Verehrung, die dieser mitfühlenden Erz-Mutter in Israel, besonders zu Zeiten der Gefangenschaft des Volkes, zuteil wurde. Vgl. Jer 31,15 und Mt 1,18.

Werner Schneider-Quindeau

Bibel und Film

Spuren, Entdeckungen und wechselseitige Blicke

◆ **Für den langjährigen Vorsitzenden der Jury der evangelischen Filmarbeit in Deutschland ist das Verhältnis von Bibel und Film ein Entdeckungszusammenhang. Der Film eröffnet neue Perspektiven auf biblische Traditionen wie die Bibel in unzähligen filmischen Nachbildern begegnet. Filme sind für den Autor Gleichnisse. Sie überschreiten die alltäglichen Erfahrungen, machen bisher Verborgenes sicht- und erkennbar und lenken die Blicke in neue und überraschende Richtungen, „damit die unverfügbare und unbekannte Wahrheit des Lebens und der Welt in Erscheinung zu treten vermag". Anregend begibt sich Werner Schneider-Quindeau in seinem Beitrag auf die Suche nach Gleichnissen des Gottesreiches, nach biblischen Spuren im Film und zeigt die Konsequenzen für Theologie und Pastoral. (Redaktion)**

1. Einleitung

Die Aktualität der Bibel für filmisches Schaffen scheint auf der Hand zu liegen: biblische Stoffe wie die Passionsgeschichte oder der Auszug Israels aus Ägypten liefern die literarischen Vorlagen für Filmepen. In Cecil B. DeMilles' „Zehn Geboten" aus dem Jahr 1957 wird die Bibel zum „bombastischen Schauspektakel", in Pier Paolo Pasolinis „Das erste Evangelium – Matthäus" zum radikalen sperrigen Christusfilm und in den zahlreichen Filmen (wie beispielsweise in dem von Leo Kirch mitfinanzierten und produzierten Projekt einer Bibelverfilmung), die unmittelbar biblische Geschichten und Gestalten illustrieren, ist sie literarischer Stoff. Als Großerzählung ist die Bibel mit ihren Einzelerzählungen und Motiven, Figuren und Redensarten, Weisheiten und Bildwelten in das kulturelle Langzeitgedächtnis Europas und Amerikas eingegangen. Sogenannte Bibelverfilmungen versuchen sich an einer unmittelbaren filmischen Umsetzung der biblischen Stoffe, wobei sie oft über oberflächliche Bebilderungen und standardisierte Phantasien der biblischen Welt nicht hinaus gelangen. Die Kontroverse um Mel Gibsons „Passion Christi" ist ein Paradebeispiel für einen naiven Realismus, der vor allem in der Darstellung der Jesus zugefügten Gewalt das Publikum bannen und die Vergewisserung eines bestimmten Jesusbildes erzeugen will. Wahrscheinlich ist dies der erste fundamentalistische Jesusfilm für Fundamentalisten. Weder wird ein kritisch-nachdenklicher Blick auf das vorgeblich authentische biblisch bezeugte Geschehen ermöglicht, noch soll der Glaube selbst zum Nachdenken und Vermitteln seiner Wahrheit angeregt werden. Der filmischen Überwältigungsstrategie entspricht die bekennende Unterwerfung der Gedanken unter Glaubensformeln. Filme zur und über die Bibel in dieser expliziten Form stehen in den folgenden Überlegungen *nicht* im Mittelpunkt, weil sie in der Regel (Ausnahme:

Pasolini) weder die geistige noch die ästhetische Qualität besitzen, um die Weite und den Reichtum der Bibel zu erschließen und in den eigenen Geschichten die Geschichten der Bibel auf überraschende und ungeahnte Weise wiederzuentdecken. Für mich ist das Verhältnis von Bibel und Film ein Entdeckungszusammenhang, in dem der Film neue Perspektiven auf biblische Traditionen wirft und die Bibel in unzähligen filmischen Nachbildern wieder begegnet. Wie viele gelungene Filme gibt es allein zum Motiv des „verlorenen Sohnes" und wie unüberschaubar sind die Filme, die sich mit dem „verlorenen Vater" auseinandersetzen? Mütter- und Väterbilder hat auch die biblische Tradition hervorgebracht, die bis heute wirksam sind, und die in den Filmen der Gegenwart entdeckt werden können. Almodovars „Alles über meine Mutter" ist auch ein mariologischer Film, der ohne die biblische Figur der Maria nicht wirklich zu verstehen ist. Oder die Variationen zum Dekalog von Krysztof Kyszlowski, der Problemkonstellationen des heutigen Alltags im Horizont der zehn Gebote entfaltet, um die Wahrnehmung für ethische Dilemmata und die persönliche Verantwortung zu schärfen. Hier wird die Bibel zunächst zur ästhetischen Anweisung vor aller ethischen Urteilsbildung. Um den biblischen Spuren im modernen Kino nachzugehen, um sich auf unvermutete Entdeckungen gefasst zu machen und um den Raum für die wechselseitigen Blicke zwischen Film und Bibel zu ermöglichen, bedarf es zunächst einer unverstellten Neugier sowohl auf den Film als auch auf die Bibel. Beide begegnen uns immer wieder als Fremde, die durch genaues und aufmerksames Lesen, Zuhören und Hinsehen ausgelegt und verstanden werden wollen, aber auch durch behutsame Annäherung und sorgfältige Interpretation in ihrer Fremdheit respektiert werden sollen. Bibelfilme leiden in den meisten Fällen an Respektlosigkeit gegenüber dem biblischen Text, weil sie in kruder Unmittelbarkeit ins Bild setzen, was allein durch geistig-kulturelle Vermittlung angemessen auch einen filmischen Ausdruck finden kann. Mit historisierenden Illustrationen ist diese geistige Leistung nicht zu erbringen.

Eine zweite Abgrenzung: Mein Interesse gilt auch nicht so sehr dem Religiösen im Film, weil in der Mehrzahl der Filme unbestreitbar religiöse Dimensionen und Elemente zu entdecken sind. Die Bibel hat für mich mit der Religion genauso viel zu tun wie mit dem Sozialen, mit dem Kulturellen oder dem Politischen, sie ist eine Dimension des Lebens unter anderen. Daher spielt die allgemein religiöse Bedeutung von Filmmythen in meinem Versuch einer Verhältnisbestimmung von Bibel und Film keine prominente Rolle.

2. Auf der Suche nach Gleichnissen des Gottesreiches – biblische Spuren im Film

Mit wem oder was wollen wir das Reich Gottes vergleichen? Vielleicht mit einem Pflasterstein, der voller Hass aus der Straße gerissen und auf einen Feind geschleudert wird. Er verlässt voller Wucht die Hand des Streetfighters, verfehlt sein Ziel, verwandelt sich stattdessen in ein Flugobjekt, für das die Schwerkraft aufgehoben ist, beschleunigt rasant und fliegt durch Straßen und über Brücken, überquert Wiesen und Felder, Meere und Wüsten. Von Deutschland aus nimmt er seine Flugbahn über den Rhein nach Frankreich, passiert Paris und die Bretagne, nach einem Sekundenflug über den Atlantik taucht die Statue of Liberty auf, durch die Straßenschluchten von New York geht es weiter durch die USA mit den Sümpfen von Louisiana über das Monument Valley und das Joshua Tree

Monument in Kalifornien an die Pazifikküste. Von dort direkt nach Japan und Südostasien, schließlich Indien und Griechenland und wieder zurück nach Deutschland. Ein imaginärer Steinflug einmal um den Globus. Auf seinem schnellen Weg um die Erde stößt der Stein an: dort der Eiffelturm, hier eine Zeitung, die während des Lesens durchschlagen wird, ein Bierglas zerbricht, ein Kinderwagen beginnt sich zu drehen, nachdem der Stein ihn getroffen hat oder es ertönt ein Gong in einem buddhistischen Tempel. Der Stein wird zum Anstoß und auf seinem Flug löst er die unterschiedlichsten Reaktionen aus: immer wieder blicken ihm die Menschen nach, meist verstehen sie gar nicht, was da an ihnen vorbeirauscht. Ein flüchtiger Eindruck, eine kurze Unterbrechung, ein fragender Blick, ein erstaunter Ausruf: die Reaktion auf den rasend schnell fliegenden Stein wird zu einem Menschen weltweit verbindenden Zeichen. Der potenzielle Selbstmörder wird von seiner Tat abgehalten, die Küssenden unterbrechen für einen Moment ihre Zärtlichkeit, die nach einem Unfall streitenden Autofahrer werden nachhaltig gestört: auf seiner Weltreise löst der Stein für einen Augenblick Irritation, Staunen, Erschrecken und Nachdenklichkeit aus. Unwillkürlich bewirkt der fliegende Stein minimale Veränderungen des Selbstverständlichen und des Gewohnten, wobei dies auch ausgesprochen komische und witzige Seiten haben kann. Auf seinem Rundflug verbindet der Stein Menschen der verschiedensten Kulturen und Völker in ihren höchst individuellen und vielfältigen Reaktionen miteinander, ohne dass sie voneinander wissen. Eine geheime Kraft geht von seiner fliegenden Bewegung aus, so dass sich die Welt für einige Augenblicke auf zauberhafte Art und Weise verwandelt. Da werden Müllmänner, Feuerwehrleute und Soldaten bei ihrer Arbeit und ihren Übungen aufgeschreckt, ein Kindergeburtstag oder ein Kaffeetrinken im Wohnzimmer erleben unvermittelt eine Schrecksekunde, die sich im überraschten Fragen oder auch im befreienden Lachen löst. Einem Kugelblitz ähnlich rückt er Menschen und Dinge, Verhalten und Verhältnisse in ein schnelles, grelles Licht, um sogleich wieder zu verschwinden. Die Dynamik des Steins kennt keinen Aufenthalt, unwiderstehlich fliegt er seine Bahn, unverfügbar, doch höchst präsent, nirgends zu stoppen und festzumachen, aber als Hinweis auf eine neue veränderte Bewegung in dieser Welt kaum zu übersehen. Am Ende seiner Weltumrundung saust der Stein auf den Werfer zu. Überdimensional ins Bild gesetzt wird er zur Frage an den Straßenkämpfer, der ihm mit weit aufgerissenen Augen entgegensieht: Trifft der Stein, den ich gegen den Anderen erhebe, am Ende mich selbst? Und: Was ist mit dem Stein geschehen, der in vielfach höherem Tempo aus der entgegengesetzten Richtung auf mich zurast und der wie der von mir geworfene Stein aussieht?

„Steinflug“ lautet der Titel dieses Kurzfilms von Susanne Horizon-Fränzel, der 1999 den Deutschen Kurzfilmpreis in Gold gewonnen hat. Ein Animationsfilm, bei dem der rasende Flug des Steins dadurch erzeugt wird, dass alle paar Schritte mit der 16mm Bolex-Filmkamera ein Bild ausgelöst wird (Pixilation) und dann dieser einzelbildweise hergestellte Film am Projektor mit Normalgeschwindigkeit läuft. Diese Verbindung von technischer Raffinesse und künstlerischer Imagination erzeugt eine ungewöhnliche Seherfahrung, die den beschränkten Horizont 15 Minuten lang für einen neuen, ganz anderen Blick auf die Welt zu öffnen vermag. Und können wir „Steinflug“ als ein Gleichnis des Reiches Gottes verstehen, indem wir die Metamor-

phose des Steins – sowohl im Blick auf die Intention des Werfers als auch hinsichtlich der Anziehungskraft der Erde – in ein Medium der völkerverbindenden Bewegung und der humanen Selbstaufklärung als ganz profanes Zeichen einer Kultur verstehen, der es vor allem um die Überwindung mörderischer Gewalt unter den Menschen geht? Und diese Gewalt hat viele Gesichter: nicht nur den potenziell tödlichen Steinwurf, sondern auch Hunger, Repression, Folter, Diskriminierung und Verfolgung. Es gibt versteinerte Herzen und Köpfe aus Stein, die sich ganz und gar nicht in Bewegung bringen lassen wie der Stein des Films in seinem unwahrscheinlichen Flug um die Erde. Ohne die Gestaltung durch die Phantasie lassen sich auch Gleichnisse des Reiches Gottes nicht erzählen und wo Kultur solch humane Bilder entwirft, da wird sie für mich gleichnisfähig für das Reich Gottes. Nur als Gleichnis ist Gottes Reich wahrnehmbar, so dass die Kirche sowohl bei sich selbst als auch in der autonomen und profanen Kultur nach solchen Gleichnissen sucht und sie auch zu entdecken vermag. Daher ist die Verhältnisbestimmung von Kirche und Kultur zunächst vor aller Gestaltung eine Aufgabe der Wahrnehmung, die eine spezifische biblische Perspektive, wie sie uns in den Reich-Gottes-Gleichnissen begegnet, auf die gesehenen Filme wirft.

3. Filme als Gleichnisse und die Gleichnisse der Bibel – ein Entdeckungszusammenhang

Neben der visuellen Gestalt der Filme ist ihr narrativer Charakter von zentraler Bedeutung für ihre ästhetische Form, ihren ethischen Gehalt und ihre Wirkung. Es sind Alltagsgeschichten wie „boy meets girl", welche die Popularität des Kinos begründet haben. Mit dem Film ist sowohl eine Erweiterung der Wahrnehmung, die sich vom Raum-Zeit-Kontinuum zu lösen vermag, als auch eine Steigerung der Wirkung verbunden, die durch die akustische und visuelle Präsentation innerpsychischer Prozesse erzielt wird. Filmgeschichten intendieren Identifikationsvorgänge, die vielgestaltig sind. Die „Mythen des Alltags" (R. Barthes), in denen die kulturellen Bemühungen zu Selbstverständlichkeiten geronnen sind, dienen den Filmgeschichten als „deja-vu" und als Möglichkeiten der Verunsicherung und Veranlassung zu neuer Perspektive. „Boy meets girl" funktioniert z. B. in jeder Kultur, allerdings mit verschiedenen Haltungen, Konventionen, Institutionen und sozialen wie individuellen Ausdrucksmöglichkeiten. Dass die Filme „Gleichnisse des Lebens" erzählen, hängt mit ihrer Multiperspektivität und mit ihrem Ort auf der Grenze zwischen Wirklichkeit und Fiktion zusammen. Als Gleichnis sind sie wirklich und in Wirklichkeit sind sie nur ein Gleichnis. Sie zeigen uns eine Geschichte und lassen uns mit Auge, Ohr, Herz und Verstand teilnehmen, wobei wir zugleich unterhalten und belehrt, erschüttert und erfreut, gelangweilt und gefesselt werden können. Die ästhetische Wirkung von Gleichnissen ist offen und die Intentionen der Autorinnen und Autoren können scheitern. Die Notwendigkeit dieser Offenheit ist durch ihr nicht eindeutig definierbares Verhältnis zur Wirklichkeit begründet. Ob eine Liebes- oder Familiengeschichte die Zuschauenden überzeugt, hängt an der ästhetisch gestalteten und inhaltlich konstruierten Gleichnisfähigkeit. Bleiben die Geschichten an der Oberfläche der individuellen und sozialen Beziehungen oder eröffnen sie den Blick in Tiefenstrukturen, die sich den Augen entziehen? Gleichnisse spitzen alltägliche Geschichten

zu, dramatisieren und entspannen, machen Schweres leicht und geben Leichtem Gewicht, vereinfachen Wirklichkeit, z. B. durch klare Unterscheidungen zwischen gut und böse, hässlich und schön, real und fiktiv, doch zugleich wird Wirklichkeit in ihnen komplexer, indem das Böse auch gut, das Hässliche schön und das Fiktive real ist. In Gleichnissen werden mehrdeutige und der begrifflichen Identifizierung entzogene Wahrnehmungsräume und Zeiterfahrungen erschlossen, in denen Einstellungen, Identifikationen und Erkenntnisse wechseln und sich dauernd verändern können. In dieser Form verweisen sie auf das Leben, dessen Buntheit und Fülle sie wahren. Jeder Film enthält das Versprechen, ein solches „Gleichnis des Lebens" zu sein. Daher ist jeder Kinobesuch von einer Neugierde begleitet, auch wenn die Enttäuschungen „wie im richtigen Leben" nicht ausbleiben. Denn ob der Film sein Versprechen einlöst, hat mit dem imaginären Potenzial des Films und des Publikums zu tun. Wo der eine ein Gleichnis seines Lebens in seiner Kultur entdeckt, ist für die andere die Geschichte und ihre Bilder ohne Geist und Sprache. Dies markiert nicht nur ein interkulturelles Problem, sondern betrifft bereits die intrakulturelle Rezeption.

Gleichnisse verlangen nach einer durchgestalteten Form, weil sie gerade durch ihre spezifische Formgebung über sich selbst hinausweisen wollen. Wie das biblische Zeugnis sind Filme, die in der verdichteten Form des Gleichnisses uns begegnen, Medien der Offenbarung, aber keinesfalls die Offenbarung selbst. Das Überraschende und Skandalöse, das Anstößige und Sperrige, das zum Nachdenken über kulturelle Selbstverständlichkeiten anregt, verlangt auch formal und ästhetisch nach Wagemut und Kühnheit. Aufmerksam und provoziert, begeistert und entsetzt wird ein Publikum nur dort, wo es im Kino seinen eigenen Augen nicht mehr traut. Gleichnisse lösen Irritationen aus, spielen mit dem Perspektivwechsel, stellen ungewöhnliche Bezüge und Konstellationen her und suchen nach neuen Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Glaubensformen. Und wenn Jesus das Reich Gottes in der Form des Gleichnisses ankündigt, dann geht es ihm um diesen Perspektivwechsel, um neue Horizonte menschlichen Glaubens, Hoffens, Liebens und Erkennens. Im Gleichnis sind die Gegenwart und die Zukunft des Reiches Gottes eng miteinander verwoben: denn im Gleichnis geschieht bereits, was in Wirklichkeit noch aussteht. Hier ist Wirklichkeit, was real als Fiktion erscheint. Gerade in den Alltagsgeschichten mit ihren überraschenden Wendungen entwirft Jesus die Perspektive des Reiches Gottes. Gerechtigkeit und Vergebung, Barmherzigkeit und Umkehr sowie das Vertrauen auf Gottes Schalom werden im Gleichnis aus verschiedenen Blickrichtungen erkennbar. Und der Verweis auf das Handeln Gottes verweigert die unmittelbare Identifikation seines Reiches mit den Hervorbringungen menschlichen Handelns. Das biblische Gleichnis will die Hörerinnen und Hörer ermutigen, in der alltäglichen Gegenwart bedeutsame Hinweise auf das Reich Gottes zu entdecken. Die Wahrnehmung dieser Zeichen, in denen Gottes Reich inmitten der Welt als Gleichnis begegnet, geht dem Handeln voran. Deshalb kann die Bibel im Kino die Wahrnehmung solcher Gleichnisse eröffnen, die ihre Qualität im Durchblick auf Gottes Wirklichkeit erweisen, die gerade nicht-religiös oder in der Sprache der Bibel sich artikuliert. An diesem strukturellen Zusammenhang zwischen Film und biblischer Botschaft in der Form des Gleichnisses setzt für mich der Dialog zwischen Theologie und Film

an, wobei die Autonomie der Filmkunst eine konstitutive Voraussetzung für die Erfindung originärer Gleichnisse ist wie die Freiheit der Theologie bei der Interpretation biblischer Gleichnisse. Ich suche nicht nach der religiösen Dimension in den Filmen, auch nicht nach der Adaption biblischer Geschichten und Gleichnisse in filmischer Darstellung, sondern weitaus aufregender und den Wahrnehmungshorizont von Theologie und Kirche produktiv erweiternd, finde ich die Frage, was mir an gegenwärtigen „Gleichnissen des Lebens" im Kino erzählt wird und in welcher Form dies geschieht. Und ich erfahre in den Filmen als Gleichnissen, welche Bedeutung die Angst und das sexuelle Begehren, die Gewalt und die Spielregeln der Macht, das Geld und die Schönheit, die Familie und die Liebe für die individuellen, sozialen, kulturellen, politischen und ökonomischen Bereiche unseres Lebens besitzen. Die Götter der Gegenwart, wie sie mir im Kino begegnen, sind in der Regel innerweltlich, säkular und zur Tarnung hängen sie sich gelegentlich auch ein religiöses Mäntelchen um. Und im Kino gehen diese Geschichten „ins Auge", indem mir zunächst eine nüchterne Distanzierung verweigert wird und ich selber auf unterschiedlichen Ebenen meiner Phantasie und meiner Gefühle an dem Geschehen auf der Leinwand beteiligt bin. In den Gleichnissen werde ich selber in die Geschichten hineingezogen, sie betreffen mich und fordern geradezu affektive Reaktionen.

4. Wechselseitige Blicke – zur zwanglosen Begegnung von Bibel und Film

Im kulturell exemplarischen Dialog zwischen Bibel und Film geht es mir auch um die Überwindung eines Redens von Gott, das sich durch Lehre und Begriff selbst begrenzt und einengt. Dem Reichtum, mit dem die Bibel von Gott zu erzählen weiß, entspricht die Fülle filmischer Erzählungen, die auf Gottes Geschichte mit uns Menschen verweisen, ihn aber voller Respekt, Scheu und Distanz nicht explizit zum Thema machen. Die Theologie steht in der Gefahr, von Gott so zu reden, dass kein Raum mehr bleibt für Gottes eigenes Wort. Und es müsste der Theologie zu denken geben, dass das Wort, welches wir besonders beim Wort nehmen sollen, nämlich die Bibel, gerade in der Verkündigung Jesu das Gleichnis als die Redeform kennt, in der das Reich Gottes im Hier und Heute angekündigt wird. Als Sämann und Senfkorn, als Arbeiter im Weinberg, als Festmahl und verlorener Sohn wird das Himmelreich imaginiert.

Neben solche „establishing shots" biblischer Gleichnisse, die wie Filmanfänge wirken, könnte ich zahllose Filmtitel setzen, angefangen von „Casablanca", über „Cinema Paradiso" bis zu „Die Rückkehr" von A. Zaginzhev aus dem Jahr 2004. In den biblischen Gleichnissen wie in den Filmen ist ausdrücklich keine Rede von Gott und es wird auch nicht der Versuch unternommen, lehrhaft begrifflich ein „Bild von Gott" zu entwickeln. Viel wichtiger ist es den Gleichnissen, einen Kommunikationszusammenhang, einen Blick- und Hörraum, einen Wahrnehmungsraum, zu eröffnen, indem Menschen in Geschichten hineingenommen werden, die sie kennen, die ihnen vertraut sind und die doch auf völlig neue Art und Weise gesehen oder gehört werden können. Eine Erfahrung aus der pastoralen Arbeit mag verdeutlichen, was ich meine. Menschen erzählen den Pfarrerinnen und Pfarrern sehr viele Geschichten. Selten kommt Gott in diesen

Geschichten vor. Bei mir ist die Scheu immer größer geworden, Gott als eine Formel zu benutzen, um ihn in diese Geschichten praktisch hinterrücks einzuführen. Viel entscheidender ist mir, dass in diesem Eingedenken, von welchem die Geschichten Ausdruck sind, etwas theologisch mitschwingt, bei dem es sich geradezu verbietet, in theologische Begriffe gefasst zu werden, weil dann das Verständnis der Geschichte verstellt werden kann, indem Gott als eine Leerformel benutzt wird, die allzu leicht vertröstet, die behände eine Antwort zu geben vermag, wo wir noch nicht so recht am Fragen der Menschen mit ihren Geschichten teilgenommen haben. Deswegen: Phantasie, Imagination ist zu entbinden, Gleichnisse sind zu entdecken, zu erfinden, damit Gott Raum bekommt, vielleicht selber zu uns zu sprechen, ohne dass wir ständig von ihm reden müssen. Dies wäre übrigens für mich eine Form des „Kiddusch Hashem", der Heiligung des göttlichen Namens, der sich selber vorstellt und selber ankündigt. Filme können uns helfen, solche Seh- und Sprachräume zu öffnen, in denen wie in den biblischen Gleichnissen von Gott geschwiegen wird, um gerade in dieser Form dem Missbrauch seines Namens zu begegnen. Und jede Predigerin und jeder Prediger erfährt die existenzielle Bedrängnis, von Gott reden zu müssen und es auch wieder nicht so richtig zu können, bei jeder Predigtvorbereitung. Und wo diese Spannung in der Predigt nicht mehr spürbar ist, da ist der Weg zur Instrumentalisierung und schnellen religiös-technologischen Verwertung des Namens Gottes bereits beschritten, und die Sprache verkommt im routinierten Gebrauch zur Leerformel. Auch wenn das Kino vorgibt, „bigger than life" zu sein, so bleibt es doch unüberbrückbar weit hinter erfahrener und erlebter Wirklichkeit zurück. Was ist die Liebesgeschichte im Kino gegen die Freuden und die Qualen, die Sehnsucht und real erfahrene Nähe der Geliebten? Film und Bibel sind jeweils Zeugnisse einer Wirklichkeit, auf die sie sich im besten und gelungensten Fall gleichnishaft beziehen können. Indem beide aufeinander blicken, entdecken sie, dass es ihnen um Freiheits- und Spielräume für den Menschen geht. Und Gott selber braucht solche Spielräume, um sich selber zwanglos und frei zu Wort melden zu können. Der Gedanke von Gottes Selbstbezeugung kann nur bedeuten: wir sollten von Gott so vorsichtig, so zurückhaltend und so aufmerksam sprechen, dass wir Platz schaffen und auch Platz lassen für die Möglichkeit, dass Gott selber im menschlichen Wort zur Sprache kommt, das heißt, dass er sich uns selber mitteilen kann. Gleichnisse versuchen genau diesen Raum für die Wahrnehmung Gottes zu lassen, indem sie Gott unmittelbar verschweigen. Sie sind in diesem Sinne zwanglose, herrschaftsfreie Sinnbilder, die Gott entgegen-

Weiterführende Literatur:

Bernard Brandon Scott, Hollywood Dreams and Biblical Stories, Minneapolis 1994. Der Gleichnisgedanke wird in diesem Buch in Einzelmotiven nachgezeichnet, so dass ein breites Spektrum populärer Hollywoodfilme in ihren biblischen Zusammenhängen erkennbar wird.

Peter Hasenberg / *Wolfgang Luley* / *Charles Martig* (Hg.), Spuren des Religiösen im Film. Meilensteine aus 100 Jahre Filmgeschichte, Mainz 1995. Der Band bietet einen Überblick über die Filme, die biblische Stoffe verarbeiten und beleuchtet in kurzen Kommentaren ihre filmästhetische und theologische Qualität.

kommen wollen, weil sie etwas wissen von der zuvorkommenden Art, in der Gott Menschen begegnet ist. Die Bibel ist für dieses behutsame, Raum eröffnende Reden und Denken das große Zeugnisbuch. Trotz ihrer normativen Bedeutung für die Kirche ist sie nur Zeugnis. Alle dogmatischen Setzungen, dogmatischen Positionalitäten, eine dogmatische Diktatur oder die Diktatur des Dogmas sind der Versuch, dieser Scheu, diesem Respekt vor dem göttlichen Namen nicht mehr gerecht zu werden. Was in Kirche und Theologie immer wieder neu geschrieben werden müsste, wäre so etwas wie eine „Phantasia de Deo". Sie würde anders aussehen als all unsere theologischen Lehrbücher, eher eine Sammlung von Gleichnisgeschichten, von aktuellen Filmen, aufregenden Popsongs und wunderbaren Jazzimprovisationen, klassischen Konzerten, Bildern, Skulpturen, Romanen und Gedichten, Theaterstücken und Opern, die zum eigenen Mitdenken und Mitsprechen über die Erfahrungen, die Menschen mit Gott gemacht haben, einladen. In ihrer imaginativen Freiheit und in ihrem realistischen Erfahrungszusammenhang stehen Gleichnisse jenseits vom Mythos, jenseits von Göttergeschichte und spekulativer Welterklärung. Sie stehen auch jenseits von programmatischer ideologischer Verwertung. Sie sind demgegenüber „eye-opener". Sie eröffnen dem Sehen und dem Reden, dem Schreiben und dem Denken Spielräume, Spielräume für den Menschen wie für Gott. Ich könnte mir vorstellen, dass allein in solchen Spielen des Sehens und der Blicke, in denen Gottes Name respektiert wird und wir dem Menschen vorsichtig, genau und aufmerksam ansichtig werden, Gott auch selber wieder einen Platz, einen Ort findet, an dem er für uns erkennbar wird. Filme als Gleichnisse üben sich in diesem Spiel der Blicke, nicht um des Spielens willen, sondern damit Menschen frei und ohne Angst und Verdrängung sich von Angesicht zu Angesicht, also auf Augenhöhe, begegnen können. Was von der artistischen Freiheit der Filmkultur der Phantasielosigkeit in Theologie und Kirche Abhilfe verschafft, bleibt eine spannende und offene Frage, deren Antwort im Abenteuer der Begegnung von Bibel und Film immer wieder zu suchen sein wird.

Der Autor: *Werner Schneider-Quindeau, geb. 1949, Studium der Theologie und Philosophie, Pfarrer für Stadtkirchenarbeit an der St. Katharinenkirche in Frankfurt/Main, Vorsitzender der Jury der Ev. Filmarbeit seit 1988, regelmäßige Beiträge zum Verhältnis von Theologie und Film in der Reihe „Arnoldshainer Filmgespräche"; zum Thema: Gleichnisse des Lebens. Die „Jury der evangelischen Filmarbeit" im Kontext von Theologie, Kirche, Film und Kultur, in: M. Ammon/E. Gottwald (Hg.), Kino und Kirche im Dialog, Göttingen 1996.*

Joachim Kügler

Entweihung der Schrift?

Die bleibende Provokation der historisch-kritischen Bibelwissenschaft

◆ **Die historisch-kritische Erforschung der Heiligen Schrift ist bis heute provokant geblieben. Inwiefern stellt sie ein Problem für den Glauben dar? Ist sie ein gefährlicher Irrweg der Theologiegeschichte, der möglichst rasch beendet werden muss, oder hat sie vielleicht doch eine wichtige Funktion für die Kirche und die einzelnen Gläubigen?**

1. Historische Gründe für die Entstehung der historisch-kritischen Exegese

Der Ursprung der modernen Exegese liegt im katholischen Frankreich des 17. Jh. Es war der Priester Richard Simon, der das Alte und das Neue Testament historisch-kritisch analysierte.[1] Im Hintergrund der frühen historisch-kritischen Bibelwissenschaft stand ein apologetisches Interesse. Ein aufklärerischer Rationalismus bestimmte mehr und mehr den Zeitgeist und so waren viele biblische Geschichten für das neue historische Denken nicht mehr akzeptabel, zumindest nicht so, wie sie geschrieben standen. Der historisch-kritische Ansatz war ein Versuch, die Heilige Schrift und ihre Autorität zu retten, indem man nach dem „historischen Kern" der biblischen Überlieferung fragte. Die Alternative wäre gewesen, die Bibel insgesamt als Fiktion einzustufen. Das wurde von radikalen Bibelkritikern auch tatsächlich vertreten. Und kirchliche Exegeten versuchten, genau diese Alternative zu vermeiden. Zum einen gab es kaum einen positiven Begriff von Fiktionalität bzw. Mythos, den man auf die Bibel hätte anwenden können. Zum anderen zwang der historische Anspruch des Christentums, das stets mehr sein wollte als bloßer Mythos, geradezu zur historischen Fragestellung.

Apologetisches Interesse steht dann auch im Hintergrund der später entstehenden Literarkritik: Man unterscheidet ältere Textschichten, die man für historisch zuverlässig hält, von später hinzugefügten Legenden. Im Streit um die historische Zuverlässigkeit der Bibel will man so vermeiden, die Texte insgesamt für historisch unzuverlässig erklären zu müssen. So stellte etwa einer der Väter der Literarkritik im Hinblick auf das Johannesevangelium die These auf, „dass das Buch dem inneren Werthe nach theils ächt sei, theils unächt"[2]. Mit entsprechenden Teilungshypothesen versuchte man, das wertvolle Alte zu eruieren und so den Konsequenzen der radikalen Bibelkritik zu entkommen.[3]

1 Vgl. dazu *Franz Georg Untergaßmair*, Art. „Simon, Richard", in: BBKL X (1995), Sp. 424–428.

2 *Alexander Schweizer*, Das Evangelium Johannes nach seinem innern Werthe und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht, Leipzig 1841, 6.

3 Bedauerlicherweise hat das kirchliche Lehramt den Verteidigungscharakter des historisch-kritischen Ansatzes nicht recht verstanden, wie man überhaupt mit der Aufklärung und ihren Aus-

2. Ist die historische Kritik heute noch aktuell?

Man mag über die Probleme der Aufklärungstheologen heute schmunzeln, über ihr Zutrauen zur Verlässlichkeit historischer Erkenntnis, über ihre Unfähigkeit, die Wahrheitsleistung der Fiktion bzw. des Mythos zu erkennen usw. Die Frage, ob das, was zum Entstehen der historisch-kritischen Exegese beitrug, nicht doch heute noch aktuell ist, bleibt.

Die Antwort auf diese Frage hängt sehr davon ab, wie man das Verhältnis von Moderne und Postmoderne bestimmt. Versteht man die Postmoderne als Rückgängigmachen der Moderne, dann wird man den kurzen historisch-kritischen Ausflug der Bibelwissenschaft als traurige Verirrung möglichst schnell hinter sich lassen wollen.[4] Sieht man aber die Postmoderne als Radikalisierung der Moderne, als eine Moderne, die sich auch noch über sich selbst aufklärt, dann wird es eher um eine Weiterentwicklung der Aufklärungsexegese gehen.

Ich halte den zweiten Weg für den angemessenen. Wenngleich die religiöse Postmoderne mit vielen vormodernen Phänomenen liebäugelt – der Feuilleton-Katholizismus liebt die „alte" Messe, Rituale sind chic, der Event-Katholizismus huldigt „Benedetto" mit Anfällen von Papalatrie usw. –, so hat dies doch nichts mit einer Wiederkehr der Vormoderne zu tun. All das ist heute nämlich bloß „Lebens-Deko", sind Vergangenheitszitate, die man frei wählen kann oder auch nicht. Der Zwangscharakter, den diese Versatzstücke in der Vormoderne gehabt hätten, ist verschwunden, weil es die Gesellschaft, die den kirchlichen Apparat mit entsprechender Macht ausstattete, nicht mehr gibt. Wer sich heute für Repression (z. B. in bestimmten kirchlichen Gruppen) entscheidet, *entscheidet* sich dafür, und das ist absolut neu.

Selbstverständlich gibt es religiöse Biotope, in denen ein vormodern wirkender Irrationalismus kultiviert wird, aber diese ideologischen Abkapselungen sind umspült von einem Meer ökonomischer, naturwissenschaftlicher und technischer Rationalität. Diese Rationalität als Erbe der Aufklärung prägt unser Wirklichkeitsbild und unser Alltagsverhalten. Selbst wer bei Zahnschmerzen lieber einen Segnungsgottesdienst aufsucht als einen Zahnarzt, wendet sich bei Problemen mit seiner Solaranlage in der Regel eher an einen Energietechniker als an einen Schamanen.

So ist für die meisten Menschen auch ein historisch-kritisches Denken in Bezug auf die Vergangenheit ganz selbstverständlich. Man will wissen, ob der Ehepartner „wirklich" untreu gewesen ist, ob Pädophilie-Vorwürfe gegen einen Priester oder Sportlehrer „wirklich" zutreffen, ob Pius XII. „wirklich" ein Judenfeind war, ob Jesus „wirklich" eine Affäre mit Maria Magdalena hatte usw. Das gängige Wirklichkeitsbild ist fast gar nicht tangiert von der wissenssoziologischen These, dass das, was wir „Wirklichkeit" nennen, eine gesell-

wirkungen nicht gut zurechtkam. Bis ins 20. Jh. hat Rom die historisch-kritische Exegese erbittert bekämpft. Erst 1943 läutete Pius XII. mit der Enzyklika „Divino afflante Spiritu" eine Wende ein, die dann vom Zweiten Vatikanischen Konzil vollendet wurde.

4 Ansätze dazu gibt es durchaus, etwa dort, wo Bibelwissenschaft tendenziell auf die Wiederholung der Kirchenväter verkürzt wird. Vgl. dazu: *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Einheit statt Eindeutigkeit. Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft?, in: Herder Korrespondenz 57 (2003), 412–417.

schaftliche Konstruktion ist. Auch die Erkenntnis, dass die Geschichtswissenschaft mindestens partiell Dichtung ist und bestenfalls einen Entwurf der Vergangenheit darstellt, hat keine hohe Bedeutung im allgemeinen Bewusstsein. Wenn die Bibelwissenschaft nicht nur noch mit anderen Kulturwissenschaften reden, sondern sich auch um „die Leute" kümmern will, dann hat sie dem Mainstream der Wirklichkeitswahrnehmung Rechnung zu tragen. Deshalb wird die historische Kritik als Frage nach dem, wie es „wirklich" war, auf Dauer zu ihren Aufgaben gehören, auch wenn die historische Fragestellung heute nur noch einen kleinen Teil ihrer Arbeit ausmacht und die Frage nach Sinn und Bedeutung der Texte längst im Vordergrund steht.

3. „Entweihung" der Schrift als geistliche Aufgabe der Bibelwissenschaft?!

Wenn man fragt, ob Bibelwissenschaft dem *Glauben* schadet, dann ist mit einem klaren Nein zu antworten. Bibelwissenschaft schadet (wie jede andere Wissenschaft) dem religiösen *Vorurteil*. Das ist ihre Aufgabe. Dazu ist sie da. Der Verlustschmerz, der viele religiöse Menschen bei der Begegnung mit Wissenschaft quält, ist real und ernst zu nehmen. Er bezieht sich aber zunächst auf den Verlust von Vorurteilen. Auch dieser Verlust tut weh, weil wir unsere Vorurteile in der Regel lieben. Schließlich haben wir sie uns zugelegt, weil sie uns das Leben leichter machen. In der Religion verwechseln die meisten Menschen ihre Vorurteile mit dem Glauben. Vielen bedeutet der Verlust dieser Vorurteile zugleich den Verlust ihres Glaubens und die anderen wollen ihren Glauben schützen, indem sie die Wissenschaft bzw. bestimmte wissenschaftliche Erkenntnisse ablehnen. Der Kampf um den Kreationismus ist ein klassisches Beispiel. Für viele Gläubige ist Darwin ein Todfeind, vor dem man sich nur schützen kann, wenn man sich gegen ihn und für die Wahrheit der Heiligen Schrift entscheidet. Mit dieser Ablehnung einer feindlichen Wissenschaft wird zugleich eine Bibelwissenschaft abgelehnt, die darauf aufmerksam macht, dass der Aussagewert der biblischen Schöpfungstexte nicht im naturwissenschaftlichen Bereich liegt. Deshalb ist ein Widerspruch zwischen Bibel und Darwin streng genommen gar nicht möglich. Schließlich steht auch die Aussage, dass ein bestimmter Mensch „meine Flamme, mein Herz, mein Ein-und-Alles" ist, nicht im Widerspruch zu den Aussagen, dieser Mensch bestünde zum größten Teil aus Wasser und besitze die deutsche Staatsbürgerschaft. Die Wirklichkeit ist so vielfältig, dass sie nur multiperspektivisch (d. h. unter verschiedenen Gesichtspunkten gleichzeitig) beschrieben werden kann.

Betrachtet man die Wirkung der Bibelwissenschaft unter diesem Aspekt, so hat sie einerseits eine *apologetische* Wirkung: Sie schützt den Glauben vor unnötigen Problemen, indem sie auf die Vielschichtigkeit der Wirklichkeit aufmerksam macht und die biblischen Texte den Wirklichkeitsbereichen zuordnet, in die sie gehören.

Zum anderen hat sie eine *purifizierende* Wirkung: Sie befreit von bestimmten religiösen Vorurteilen (z. B. „Das Weltall ist in sechs Tagen gemacht worden") und ermöglicht uns gerade so, im Glauben zu reifen und uns neuen, tieferen Fragen (z. B. „Was bedeutet es, die Welt als Schöpfung zu sehen?") zu öffnen. Dieser geistliche Dienst der Bibelwissenschaft wird oft verkannt. Auch in hohen und höchsten Kirchenkreisen wird eher die Angst vor dem

Verlustschmerz kultiviert, als sich und andere zum Fortschreiten und Reifen im Glauben zu ermuntern.

Das bedeutet in der Regel auch, dass Aussagen über die Entstehungsgeschichte der Heiligen Schrift schnell in die Nähe zur Blasphemie gerückt werden. Natürlich bedeutet es für Menschen, die bisher diffus davon ausgegangen sind, dass die Bibel irgendwie „vom Himmel gefallen" ist, einen Schock, wenn man ihnen sagt, dass Mose den Pentateuch nicht geschrieben hat, dass es Quellen, Überarbeitungen und Redaktionsprozesse gab, dass es Legenden in der Bibel gibt und Verfasserschaftsfälschung, dass die meisten Texte nicht in jener Zeit entstanden, von der sie erzählen usw. Das macht die Bibel zu einem menschlichen Gebilde.

Die Menschlichkeit der Bibel wird aber leicht als Gegensatz zu ihrer Offenbarungsqualität verstanden: *Entweder* ist die Heilige Schrift Gottes Wort *oder* menschliches Produkt. Nicht nur theologische Laien, sondern auch hoch gelobte theologische Koryphäen sitzen diesem Missverständnis auf.[5] Gern wird dann der Bibelwissenschaft vorgeworfen, sie beschäftige sich zu sehr mit der menschlichen Seite der Schrift und vergesse den göttlichen Autor. Diese Alternative ist theologischer Unsinn. Wenn man nämlich an dem Bekenntnis festhält, dass Gott sich in Jesus offenbart, dann ist der *Mensch* Jesus der Ort der Offenbarung. Wer sich um die Erkenntnis Gottes bemüht, muss sich um diesen Menschen und seine Botschaft mühen. Analog gilt von der Heiligen Schrift, dass sie *menschliches* Zeugnis der *göttlichen* Offenbarung ist. Wer sich um dieses Zeugnis bemüht, muss sich um den menschlichen Text mühen.[6] Die Offenbarung Gottes ist nicht am Menschen und nicht am menschlichen Text vorbei zu haben. Wer hier einen Gegensatz aufbaut, verrät Grundsätze des christlichen Glaubens.

Zudem ist die „Entweihung" der Heiligen Schrift durch das Betonen ihres menschlichen Charakters auch ein *geistlicher* Dienst. Das klingt erstaunlich, ist aber trotzdem wahr. Exegese leistet einen geistlichen Dienst in der Kirche, wenn sie uns als Glaubende darauf aufmerksam macht, dass Heiligkeit in der jüdisch-christlichen Tradition etwas anderes bedeutet als religiöse Menschen sich das gern vorstellen. Der Gott Israels lehnt Opfer ab, wenn gleichzeitig die Armen ausgebeutet werden. Jesus feiert die Gegenwart des Gottesreiches mit der bäuerlichen Bevölkerung Palästinas und sein jämmerlicher Erstickungstod wird als deutlichste Offenbarung der Liebe Gottes zu den Menschen verkündet. Hier scheint eine Heiligkeit auf, die sich nicht in goldglänzender Distanz zum Alltag definiert, sondern in der Berührung von Aussätzigen und dem Mahl mit den Sündern. So geht es jüdisch-christlich um eine Hei-

5 Vgl. dazu: *Joachim Kügler*, Glaube und Geschichte. Von den Grenzen der Exegese und der Hilflosigkeit eines Dogmatikers, in: *Hermann Häring* (Hg.), „Jesus von Nazareth" in der wissenschaftlichen Diskussion (Wissenschaftliche Paperbacks 30), Berlin 2008, 153–168.

6 Bisweilen wird gefordert, dass dabei spezielle theologische Methoden anzuwenden seien. Die menschlichen Grundlagen des Textverstehens hängen aber nicht davon ab, ob man „profane" oder „heilige" Texte liest. Deshalb kann es eine spezielle Methode für biblische Texte nicht geben, vielmehr müssen die normalen text- und literaturwissenschaftlichen Methoden angewendet werden. Das wussten auch die Kirchenväter. Als sie sich nämlich für die allegorische Bibelauslegung entschieden, griffen sie einfach die Methode auf, die heidnische Denker für die Homer-Exegese entwickelt hatten. Das hindert freilich manch Ahnungslosen nicht, heute die allegorische Schriftauslegung als spezifisch theologisch anzupreisen.

ligkeit, die sich in das menschliche Leben mit seiner Armseligkeit, seinem Schmutz und seinen Schmerzen hineinbegibt. Sehr früh, nämlich schon im Prolog des Johannesevangeliums, hat die christliche Glaubenslehre diese andere Heiligkeit in dem Satz zusammengefasst: „Und das Wort ist Fleisch geworden" (Joh 1,14). Die göttliche Heiligkeit ist seitdem im christlichen Glauben stets inkarnatorisch (d. h. von der Fleischwerdung her) zu verstehen. Das deutlich zu machen, ist eine Aufgabe jeder kirchlichen Theologie und bedeutet für die Bibelwissenschaft, sich unaufhörlich an der oft unscheinbaren menschlichen Gestalt des Gotteswortes abarbeiten zu müssen und sie nicht überspringen zu dürfen. Gott ist nicht ohne den Menschen zu haben und Gottes Wort nicht ohne den menschlichen Text. Eine richtig verstandene Entweihung entspricht dem Wesen der Schrift: Die Bibel ist nämlich Zeugnis eines Gottes, der sich selbst „entweiht", sich im Profanen zeigt. Die Heiligkeit dieses Gottes lässt sich in keinen Tempel einsperren, sondern äußert sich in der Geschichte Israels, besonders bei den Armen und Unterdrückten. Die Entäußerung Gottes im Menschen Jesus ist die Radikalisierung dieser Geschichte. Menschwerdung ist die Zuspitzung der Geschichtswerdung Gottes.

4. Die Texte vor den Lesenden schützen?

Ein Text, der nicht gelesen wird, ist tot. In gewisser Weise gibt es ihn gar nicht. Texte vor dem Lesen zu schützen, scheint deshalb ein unsinniges Unterfangen. Nun geht es der Bibelwissenschaft auch gar nicht darum, die Bibel vor dem Lesen zu schützen.

Warum man die Bibel nicht lesen sollte ...



Indem der Bibelwissenschaftler mit einer gehörigen Portion (Selbst-)Ironie vom Bibellesen abrät, weist er auf tatsächlich vorhandene Probleme hin. Zugleich gibt er Hinweise darauf, wie und warum man diese eigenartige, faszinierende Schrift lesen sollte.

... und warum doch

Joachim Kügler: **Hände weg!?**
Warum man die Bibel nicht lesen sollte ... und warum doch
136 Seiten, Broschur, ISBN 978-3-429-03025-4
9,90 Euro (D)

Das Buch erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler.

echter verlag
www.echter-verlag.de

Wohl geht es ihr aber darum, die Bibel vor dem *falschen* Lesen zu schützen. Falsches Lesen liegt nicht nur dort vor, wo sich beim Lesen ein Missverständnis einschleicht. Solches aufzuklären, ist natürlich Aufgabe der Exegese. Freilich geht es aber um deutlich mehr. Im Machtkampf zwischen Text und Lesenden ergreift die Exegese Partei für den schwächsten Teil, den Text.

Biblische Texte sind – wie alle anderen Texte auch – den Lesenden vollkommen ausgeliefert. Nichts kann Lesende daran hindern, mit einem Text das zu machen, was sie wollen. Eine Gebrauchsanweisung kann sich nicht dagegen wehren, als ein Liebesgedicht gelesen zu werden. Nachrichten können als Unterhaltung konsumiert werden und eine Gesetzesvorschrift als Poesie. Das ist im Einzelfall manchmal nicht schlimm. Wenn es aber um Texte geht, denen zugetraut wird, göttliche Offenbarung zu vermitteln, zu sein, dann kommt es darauf an, die Texte als Gegenüber der Lesenden stark zu machen – so stark, dass Lesen ein Dialog zwischen gleichberechtigten Partnern wird. In einem gelungenen Leseprozess steht auf der einen Seite der inspirierte Text, auf der anderen der/die inspirierte Leser/in – und beide ringen miteinander.

Inspiriert Lesende werden darauf vertrauen, dass ihnen in den Texten letztlich Gott entgegenkommt, also der/die/das ganz Andere. Letztlich kann nur in der Begegnung mit dem Fremden Offenbarung geschehen: neues Denken, neue Erfahrung, Umkehr und neues Leben. Deshalb werden inspiriert Lesende versuchen, die eigenen Projektionen zurückzunehmen und die eigenen Vorstellungen, Wünsche und religiösen Vorurteile wenigstens für einen Moment hintan zu stellen, damit das Andere vernehmbar wird. Solche Offenheit für die genaue Wahrnehmung des Textes zu fördern, ist die Aufgabe der Exegese. Indem sie die Texte möglichst gut übersetzt, Hintergrundinformationen bereitstellt und zum genauen Hinsehen ermuntert, versucht sie, den Text gegenüber den Lesenden möglichst stark zu machen. Das ist notwendig, denn wie kaum einem anderen Buch wird der Bibel mit Vorurteilen und Fanatismus Gewalt angetan. In der Hand falscher Freunde wird sie als Waffe missbraucht, um die Botschaft von einem Gott, der Liebe ist, nach Kräften zu widerlegen. Man wird also die erste Aufgabe der Bibelwissenschaft weniger in der Feststellung des richtigen Textsinns sehen, als vielmehr in der Verteidigung der Bibel gegen falsche Festlegungen.[7] Das ist ihr besonderer Part in der kritischen Gesamtaufgabe christlicher Theologie, die darauf aus sein muss, „den Namen Gottes zu ehren und *deshalb* die falsche Darstellung seiner Existenz zu meiden“[8].

5. Neue Wege der Bibelwissenschaft

Die Bezeichnung „historisch-kritisch“ wird in der modernen Bibelwissenschaft selbst gar nicht mehr so oft verwendet. Das liegt

[7] Vgl. dazu: *Joachim Kügler*, Die Gegenwart ist das Problem! – Thesen zur Rolle der neutestamentlichen Bibelwissenschaft in Theologie, Kirche und Gesellschaft, in: *Ulrich Busse* (Hg.), Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche (QD 215), Freiburg i. Br. u.a. 2005, 10–37, sowie: *Hans-Joachim Sander*, Die kritische Autorität der Exegese für die Dogmatik. Theologie im Zeichen einer prekären Differenz über die Heilige Schrift, ebd., 38–75.

[8] *Hans-Joachim Sander*, Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte (QD 178), Freiburg i. Br. u.a. 1999, 167 [Kursivsetzung J.K.].

daran, dass die historische Frage nur noch ein recht überschaubares Teilgebiet der täglichen Arbeit ist. Ein weit größerer Teil bibelwissenschaftlicher Arbeit widmet sich dem rechten Verständnis der Texte. Das bedeutet, dass philologische und interpretatorische Fragestellungen heute meist im Vordergrund stehen.

Weiterführende Literatur:

Joachim Kügler, Kanonisch, kirchlich, postmodern? Die Bibelwissenschaft sucht ihren Weg nach der Moderne, Orientierung 72 (2008), 38–41. – Der Artikel führt in die aktuelle Diskussion um die Kanonische Exegese ein und zeigt Chancen und Grenzen dieses Zugangs zur Bibel auf.

Joachim Kügler, Hände weg!? Warum man die Bibel nicht lesen sollte … und warum doch, Würzburg 2008. – Auf der Basis historisch-kritischer Bibelwissenschaft greift das populärwissenschaftliche Buch wichtige Probleme moderner LeserInnen mit der Bibel auf und versucht, Hinweise zu einem inspirierten und inspirierenden Lesen zu geben.

Siegfried Zimmer, Schadet Bibelwissenschaft dem Glauben? Klärung eines Konflikts, Göttingen 2007. – Das Buch widmet sich dem Konflikt zwischen kritischer Wissenschaft und (v.a. protestantischem) Glauben an die fundamentale Autorität der Bibel. Zur Lösung des Konflikts wird auf den Unterschied zwischen Text und Offenbarung verwiesen.

Auch die entstehungsgeschichtliche Frage nach Quellen und Überarbeitungen ist ein wenig aus der Mode gekommen. Das literarkritische Arbeiten hat deutlich an Stellenwert verloren. Der „Primat der Synchronie", also die Konzentration auf den überlieferten Endtext, hat sich weitgehend durchgesetzt. Darüber hinaus verspricht die Kanonische Exegese eine grundsätzliche Neuorientierung der Bibelwissenschaft. Sie will die Einzeltexte konsequent im biblischen Gesamtrahmen lesen. Ob dies die Zukunft biblischer Exegese darstellt, wird sehr davon abhängen, wie sich dieser kanonische Zugang weiter entwickelt.

Verstünde man Kanonische Exegese als ungezügelte Verknüpfung biblischer Texte, die nicht mehr nach dem Eigensinn eines Textes fragte, dann käme man zu einer Patchwork-Exegese in radikal postmoderner Beliebigkeit.[9] Damit wäre nicht nur das Ende der historisch-kritischen Exegese eingeläutet, sondern wohl das Ende jeder wissenschaftlichen Exegese, die mehr will, als den Lesenden ein „anything goes" zuzurufen. Letztlich ginge dabei der überlieferte biblische Text als Gegenüber der Lesenden unter. Stattdessen schrieben sich die Lesenden selbst ihren Text, womit sich die Frage nach Offenbarung als Begegnung mit dem Fremden erübrigte. An die Stelle geistlicher Offenheit träte lesende Selbstbespiegelung.

Versteht man dagegen Kanonische Exegese als methodisch kontrolliertes Aufspüren der innerbiblischen Verknüp-

[9] Gefährlich nahe an solche Patchwork-Auslegung gerät m. E. die Auslegung der Beispielgeschichte vom armen Lazarus im Jesus-Buch des Papstes (*Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth, Freiburg i. Br. 2007, 252–258), bei der nach der lukanischen Aussageabsicht überhaupt nicht gefragt, sondern der Text in eine Fülle von Psalmenbezügen hinein aufgelöst wird. „Nur scheinbar haben wir uns damit von unserem Gleichnis entfernt", behauptet der Autor (255), aber er irrt, was das „scheinbar" angeht, denn im Grunde hat er den Lukastext weitgehend ignoriert und sich den Text, den er auslegt, im Kopf selbst geschrieben.

fungen, welche die Texte selbst anstoßen, dann ist sie eine wertvolle Erweiterung des traditionellen wissenschaftlichen Methodenkanons. Diese Horizonterweiterung schließt zugleich einen blinden Fleck der herkömmlichen Vorgehensweise, die bisweilen aus den Augen verloren hat, dass nicht Quellen und Vorstufen und auch nicht Einzeltexte, sondern das Gesamt der biblischen Texte für die Kirche die Heilige Schrift darstellt. Umgekehrt kann Kanonische Exegese von der historisch-kritischen Tradition lernen, dass die Einheit der Heiligen Schrift sich nicht als Einheitlichkeit fassen lässt, sondern als dezentrales Beziehungsgeflecht, das seinen Zusammenhalt einem Gravitationsfeld verdankt, das jenseits des Textes liegt.

Der Autor: *Univ.-Prof. Dr. Joachim Kügler, geb. 1958 in Weismain, promovierter u. habilitierter Theologe, ist Inhaber des Lehrstuhls für Neutestamentliche Wissenschaften an der Universität Bamberg. Wichtige Publikationen: Töchter (Gottes). Studien zum Verhältnis von Kultur, Religion und Geschlecht, Münster 2008 (zusammen mit Lukas Bormann); Gottesmacht: Religion zwischen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik, Münster 2006 (mit Werner H. Ritter); Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium, Bodenheim 1997.*

Hansjürgen Verweyen

Wort Gottes im Zeugnis von Menschen

◆ **Die Frage, wie bzw. inwieweit wir der Bibel Gottes Wort und insbesondere den vier Evangelien die Wahrheit über Jesus Christus entnehmen können, ist im Raum der fachwissenschaftlichen Diskussion noch immer umstritten. Das erschwert die Arbeit derjenigen erheblich, die in der Seelsorge und schulischen Praxis die Frohe Botschaft in einer Kirche vermitteln sollen, die im letzten halben Jahrhundert ohnehin enormen Krisen und Polarisierungen ausgesetzt war. Die Adressaten ihres Dienstes, vor allem die jüngeren unter ihnen, haben inzwischen die Frage nach einer Verantwortung des Glaubens im Dialog mit der Philosophie oder der historischen Kritik weitgehend eingeklammert. Seit dem letzten Jahrzehnt sind sie zwar wieder stärker bei kirchlichen Veranstaltungen präsent. Hier suchen sie jedoch nach einer Geborgenheit, der bohrende Fragen nur im Wege stehen, oder einfach nach begeisternden „events", die ihnen die kulturell erschlaffte nach-postmoderne Gesellschaft nicht zu bieten vermag.**

Unter Beschränkung auf die Frage nach einem Zugang zu Gottes Wort in den *Evangelien* versuche ich im Folgenden zunächst die gegenwärtige Situation dieser Problematik über einen geschichtlichen Rückblick zu verdeutlichen. Daran anschließend werde ich in groben Umrissen den Weg skizzieren, auf dem meiner Ansicht nach die „Rückfrage nach dem wirklichen Jesus" angemessen gestellt werden kann.[1]

1. Das Verständnis der Evangelien im Laufe der Geschichte

1.1 Exegese und Dogmatik vor dem Einbruch der historischen Kritik

Um 170 unternahm der Syrer Tatian unter dem Titel „Diatessaron" den ersten großangelegten Versuch, die vier Evangelien zu harmonisieren, die also schon einige Zeit davor in der Kirche als authentisches Zeugnis des Lebens und Wirkens Jesu anerkannt waren. Dieser „Pluralismus" stellte für Tatian offensichtlich ein Problem dar. Wie die Geschichte zeigt, nicht nur für ihn. In der ostsyrischen Kirche galt das Diatessaron bis ins 5. Jahrhundert als verbindlicher Text für die Liturgie. Frühe Übersetzungen dieses Buches finden sich in fast der gesamten damaligen christlichen Welt. Im

[1] Ausführlicher hierzu und zur Diskussion der einschlägigen Literatur: *Hansjürgen Verweyen*, Gottes letztes Wort, Regensburg [4]2002, Kap. 13; *Ders.*, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, Kap. 9; *Ders.*, Kanonische Exegese und historische Kritik. Zum inhaltlichen und methodischen Ort des Jesus-Buches, in: *Jan-Heiner Tück* (Hg.), Annäherungen an „Jesus von Nazareth". Das Buch des Papstes in der Diskussion, Ostfildern 2007, 104–128; *Ders.*, Einführung in die Fundamentaltheologie, Darmstadt 2008, 131–156.

9. Jahrhundert wurde es ins Althochdeutsche übertragen, noch bevor es eine deutsche Übersetzung der vier Evangelien gab.

Warum wurden ausgerechnet vier Evangelien, nicht mehr und nicht weniger, in den Kanon der neutestamentlichen Schriften aufgenommen? Warum hat sich die Kirche überhaupt die Last aufgebürdet, *die* Wahrheit über Jesus Christus in einer solchen Pluralität von unterschiedlichen Jesusdarstellungen zu suchen? Man wird beim Versuch einer Antwort auf diese Fragen davon auszugehen haben, dass die Evangelien jeweils für bestimmte, auf die apostolische Verkündigung zurückgehende Gemeinden verfasst wurden, in denen sie als verbindliche Dokumentation der in Jesus ergangenen göttlichen Offenbarung galten. Schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts machten der Kirche aber Erscheinungsformen eines sich als christlich darstellenden Gnostizismus zu schaffen. Um 150 existierten bereits einige teilweise gnostisch inspirierte apokryphe Evangelien, aber auch die von dem einflussreichen Gnostiker Markion verfasste „heilige Schrift", die er unter Ausschluss der hebräischen Bibel aus Paulusbriefen und dem Lukasevangelium zu einem Gesamtwerk kompilierte.

Wenn die Kirche einesteils dem Auswuchern von volksnahen „Evangelien" (und romanhaft ausgestalteten „Apostelgeschichten"), andernteils der Verkürzung der Frohbotschaft auf eine einzige „authentische Schrift" begründet begegnen wollte, so tat sie gut daran, den aus der Vielfalt anerkannter apostolischer Verkündigung hervorgegangenen „Evangelienpluralismus" als für immer verbindlich festzulegen. Kaum ein Jahrzehnt nach der Entstehung des „Diatessarons" bietet Irenäus von Lyon bemerkenswerte bibeltheologische Argumente für die *Notwendigkeit* von gerade vier Evangelien, insbesondere mit dem Hinweis auf die vom Schöpfer angeordnete Vierzahl der Weltregionen und Hauptwinde *(pneumata!)*: Von allen Seiten her könne auf diese Weise der Heilige Geist *(pneuma!)* die über die ganze Welt verstreute Kirche durch seinen göttlichen Lebenshauch zusammenhalten.[2]

Die Kirche hat sich diesen Pluralismus von vier für den Glauben maßgeblichen Zeugnissen für Jesus Christus zwar aufgebürdet, ihn aber kaum wirklich ernst genommen. Als „Arbeitserleichterung" kam ihr zustatten, dass Matthäus und Johannes als Augenzeugen Jesu betrachtet wurden, denen gegenüber Markus und Lukas – die man für Apostelschüler hielt – als „Berichterstatter" zweiten Ranges galten. Aber auch darüber hinaus setzte sich immer wieder die Tendenz durch, den in den vier Evangelien wehenden Heiligen Geist in nur einer „Himmelsrichtung" zu suchen. Daraus resultierten verhängnisvolle Sackgassen:

– Den Evangelien nach Matthäus und Johannes hat die Kirche ein Recht zur Verachtung der Juden entnommen, die sicher nicht auf den wirklichen Jesus zurückgeht. In beiden Evangelien finden sich in der Tat furchtbare Urteile über „die Juden" – aber aus Perspektiven, die scharf voneinander abzugrenzen sind. Matthäus übertrug das Vokabular des zur Umkehr mahnenden *Bußpredigers* Johannes (vgl. Mt 3,7–10.12) auf den *Weltenrichter* Christus, der – „auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzend" – die Verfluchten in das ewige Feuer verbannt (vgl. Mt 25,31.41). Dieses Bild des Auferstandenen hat Schaden genug in der Kirche selbst angerichtet. Aber Matthäus legte

[2] Vgl. Irenäus von Lyon, Adv. haer. III 11,8.

in einer Situation, in der Juden und Judenchristen nach der Zerstörung Jerusalems unter den wachsamen Augen Roms um ihre Existenz im palästinensischen Raum rangen, auch dem *irdischen* Jesus ähnliche Worte gegen die Führer des jüdischen Volkes in den Mund (vgl. Mt 23,13–36). – Im Johannesevangelium repräsentieren „die Juden" die in der Finsternis verbleibende Welt des Unglaubens überhaupt. Sie dürfen nicht umstandslos mit den jüdischen Zeitgenossen Jesu identifiziert werden, wie ja auch die johanneische Botschaft vom „fleischgewordenen Logos" nicht als Protokoll über den Weg des „historischen Jesus" zu verstehen ist.

– Auch die traditionelle Christologie beruhte zum großen Teil auf einem Missverständnis der Aussageintention des vierten Evangelisten. Die stark von platonischer Philosophie geprägte alexandrinische Theologie dominierte die kirchliche Lehre mit ihrer Lesart dieses Evangeliums auch noch nach dem Konzil von Chalcedon, das die Lehre von Jesus Christus als „wahrem Gott und wahrem Menschen" verbindlich festlegte. Noch in einem bis in die Zeit nach dem Zweiten Vaticanum für den Unterricht vorgeschriebenen Katechismus wird Jesus als ein Gottessohn dargestellt, der, von aller Möglichkeit zu irren, unangefochten und mit großer Wundermacht ausgerüstet, über die Erde schreitet, sich aus eigener Kraft aus dem Grabe und in den Himmel erhebt und dort den ihm von Ewigkeit her gehörenden Thron nun auch als Gott*mensch* besteigt.[3]

– In demselben Katechismus wird aus den letzten Worten, die Jesus in den sehr verschieden ausgestalteten Kreuzesszenen der vier Evangelien spricht, ohne Quellenangabe eine Auswahl so zusammengestellt, dass nichts mehr von der Agonie dieses Ausgelieferten zu spüren ist: „‚Jesus […] sagte: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.' [Lk 23,34] Um die neunte Stunde sprach Jesus: ‚Es ist vollbracht.' [Joh 19,30b] Danach rief er mit lauter Stimme: ‚Vater, in Deine Hände empfehle ich meinen Geist!' [Lk 23,46]. Dann neigte er sein Haupt und gab seinen Geist auf [Joh 19,30c]."[4]

– Die Tendenz zur Harmonisierung fand einen starken Rückhalt in der Feier des Kirchenjahres und der damit verbundenen Ablösung einer fortlaufenden Lesung der Schrift durch deren Aufteilung in Perikopen, d. h. in für alle Sonn- und Feiertage als Grundlage der Predigt vorgeschriebene Abschnitte, die keinen Bezug zum Kontext der Schriften erkennen ließen, denen sie entnommen waren. Der Vollzug der Liturgie hat insofern zur Vorstellung von einer Biografie des Lebens Jesu beigetragen, die weder mit den geschichtlichen Tatsachen noch mit dem je verschiedenen Zeugnis zu vereinbaren war, das die Evangelisten von dem wahren Jesus der Geschichte ablegen wollten. Dies alles ist als Hintergrund für die komplexe Entwicklung der historisch-kritischen Rückfrage nach dem wahren Jesus der Geschichte im Blick zu behalten.

1.2 Die Rückfrage nach dem „historischen Jesus"

Mit dem Aufkommen der Renaissance und ihrem Leitsatz „Zurück zu den Quellen!" wurde die weitgehend auf lateinischen Übersetzungen fußende mittelalterliche

[3] Vgl. Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands, Freiburg i. Br. 1955, bes. Nr. 22, 23, 34, 36.

[4] Ebd., Nr. 30.

Interpretation antiker Schriften allgemein hinterfragt. Die Kritik spitzte sich vor allem auf die *Vulgata* zu, die lateinische Bibelübersetzung, die ab dem 9. Jahrhundert im Westen als deren einzig verbindlicher Text für den öffentlichen und lehramtlichen Gebrauch angesehen und als solcher auf dem Konzil von Trient 1546 ausdrücklich bestätigt wurde. Luther hatte die Geltung des Kanons im Wesentlichen unangetastet gelassen. Im Zuge der Aufklärung wurde jedoch auch diese Barriere überschritten. Es begann die Suche nach dem wahren „historischen Jesus" gleichsam hinter dem Rücken der Evangelien, die als nur bedingt zuverlässige Berichte über Jesu Leben und Wirken angesehen wurden.

Die Charakteristika dieser frühen, etwa bis zum Ersten Weltkrieg dauernden Phase der Rückfrage hat Albert Schweitzer in seinem noch immer als Standardwerk geltenden Überblick beschrieben.[5] Kennzeichnend war neben dem Kampf gegen kirchliche Verzerrungen der historischen Wirklichkeit das Bemühen, ein „Leben Jesu" zu rekonstruieren. Letztendlich wurde jedoch der Kraft des in der Liturgie vermittelten Christus nur eine verwirrende Fülle von divergierenden Jesus-Biografien entgegengesetzt, hinter denen als einzige Autorität unter sich zerstrittene Forscher standen.

Der größte Gewinn, der aus der Bibelkritik des 19. und 20. Jahrhunderts hervorging, ist zweifellos das dabei entwickelte methodische Instrumentar. Die enge Verwandtschaft zwischen den Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas hatte schon früher Fragen nach einer Abhängigkeit zwischen ihnen aufkommen lassen, die man nun über eine immer genauere „Zusammenschau" (*syn-opsis*) bzw. ein „Nebeneinanderlesen" ihrer Werke zu klären suchte. Dabei erwies sich die *Quellen-* oder *Literarkritik* als die wichtigste Methode, die schließlich zu der *Zweiquellentheorie* führte: Die Evangelien nach Matthäus und Lukas gelten als abhängig vom Markusevangelium und einem verloren gegangenen Text, den man als „Logienquelle" oder einfach „Q" bezeichnet.

Schon das Nebeneinander dieser beiden nicht voneinander abhängigen Quellen ließ das Bedürfnis aufkommen, noch „tiefer zu graben", um an den „wahren historischen Jesus" heranzukommen. Dabei stieß die Suche nach schriftlich fixierten Quellen bald auf enge Grenzen. Gerade die Gelehrten, denen bei der Weiterentwicklung der Rückfrage die größten Verdienste zukommen – Karl Ludwig Schmidt, Martin Dibelius und Rudolf Bultmann – gaben mit ihrer form- oder gattungsgeschichtlichen Erforschung des Neuen Testaments der ganzen Bewegung aber eine völlig andere Richtung. Anstelle der Intention, möglichst viel „objektives Material" über den „historischen Jesus" sicherzustellen, suchte man jetzt kleinere, einzelne Stücke der „Evangelienberichte" als in sich zusammenhängende narrative Einheiten zu ermitteln. Dabei galt deren „Form" oder „Gattung" als Indiz für eine bestimmte pastorale oder missionarische Intention der frühen Gemeinden, die sie als Überlieferung über Jesus Christus dargeboten hatten („Sitz im Leben"). Die Frage nach den durch kirchliche Tradition entstellten „ursprünglichen Fakten" führte so auf eine paradoxe Weise zu der Einsicht, dass selbst das früheste Überlieferungsgut sich lebendiger, auf den Tag zugeschnittener Verkündigung, nicht dem

[5] *A. Schweitzer*, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1. Aufl. 1906: Von Reimarus zu Wrede), Hamburg 1972.

Interesse an minutiöser Berichterstattung verdankte. Das hat nicht unwesentlich zu der Offenheit für die „Dialektische Theologie" beigetragen, die fast zur gleichen Zeit durch Karl Barth initiiert wurde. Man sah ein, dass das Seziermesser archäologisch orientierter Exegeten den ursprünglichen Sinn der heiligen Schrift eher verdeckte als deutlicher hervortreten ließ.

Bald nach dem Zweiten Weltkrieg kam jedoch eine „Neue Suche nach dem historischen Jesus" auf. Ihrem eigenen Methodenverständnis nach hatte die formgeschichtliche Forschung die Frage außer Betracht gelassen, ob bzw. inwieweit die Christus-Verkündigung durch tatsächliche Ereignisse der Geschichte gedeckt ist. Dieses Defizit wollten Ernst Käsemann und andere Schüler Bultmanns beheben. Im Unterschied zu der ersten, aus der Aufklärung hervorgegangenen Phase der „Leben-Jesu-Forschung" ging es bei dieser neuen Rückfrage aber weder um einen Kampf gegen das Dogma noch um die Konstruktion einer weiteren Jesus-Biografie. Es galt lediglich, anhand von plausiblen Kriterien aus der frühen Jesusüberlieferung „authentisch-jesuanische" Stücke herauszuschälen, um auf diesem Wege eine Kontinuität zwischen der Verkündigung Jesu und dem verkündigten Christus aufzuweisen. Auch die hier angewandten Beweisverfahren kommen allerdings nicht über wahrscheinliche Schlussfolgerungen hinaus. Unberücksichtigt bleibt die erstmals von G. E. Lessing formulierte und dann von S. Kierkegaard und der Dialektischen Theologie präzisierte Einsicht, dass Wahrscheinlichkeitsurteile zur rationalen Verantwortung eines unbedingten Glaubensengagements nicht tauglich sind. Sind letztgültige Aussagen über geschichtliche Ereignisse aber überhaupt möglich? Für eine Antwort auf diese Frage ergaben sich in der Folgezeit neue Perspektiven.

Fast gleichzeitig mit der „Neuen Suche nach dem historischen Jesus" begann eine intensive *redaktionsgeschichtliche* Erforschung vor allem der synoptischen Evangelien. Sie konzentrierte sich auf das Endergebnis der bisher auf analytischem Wege ermittelten Geschichte der Jesustraditionen, nämlich die theologische Aussageintention der Evangelisten. Die historische Kritik kehrte so mit umgekehrten Vorzeichen an ihren Ausgangspunkt zurück. Das über den „historischen Jesus" gelegte „theologische Beiwerk" der Evangelisten wurde nun zu einem ernsthaften Gegenstand der mit der ganzen Präzision des inzwischen erworbenen methodischen Instrumentars betriebenen kritischen Forschung.

Damit ist allerdings noch nichts über den Stellenwert gesagt, den die „redaktionsgeschichtliche" Forschung für die historische bzw. die systematische Theologie hat. Führen ihre Ergebnisse – wie der auf W. Marxen zurückgehende Titel suggeriert – lediglich zu einer Vertiefung unserer Kenntnis der „Traditionsgeschichte" des „Jesusguts", so dass sie nur der Erhellung einer der vielen Episoden im Verlauf der Theologiegeschichte dienen? Oder darf man den neuen Untersuchungen eine besondere Funktion bei der Suche nach dem wirklichen Jesus der Geschichte zuschreiben?

2. „Redaktionskritik" als Weg zum wirklichen Jesus

Es ist verblüffend, dass die Enzyklika *Divino afflante Spiritu* von 1943 – die erste päpstliche Verlautbarung, die katholischen Theologen die Berücksichtigung der historischen Kritik nahelegte – genau das als Hauptziel der Exegese herausstellte, was erst ein Jahrzehnt später mit dem Beginn

der redaktionsgeschichtlichen Forschung in der historisch-kritischen Exegese selbst energisch betrieben wurde: Die höchste Norm für die Auslegung sei, das genau zu erforschen und zu bestimmen, was der Schriftsteller zu sagen beabsichtigte.[6] Diese Weisung wurde aber nur wenig befolgt. In geradezu entgegengesetzter Richtung bewegte sich die „Avantgarde" nach dem Konzil, indem sie den Spuren Ernst Käsemanns folgte.[7] Aber auch die „kanonische Exegese", die in den 1970er-Jahren des vorigen Jahrhunderts aufkam, geht dann an den kirchlichen Lehraussagen vorbei, wenn sie die Autorintention eines Textes hinter den Sinn zurückstellt, der ihm, aus der Perspektive des Kanons als seinem „privilegierten Kontext"[8] gelesen, zukommt.

2.1 Bezeugung als Zugang zu existenziell einfordernden Ereignissen

Die traditionelle Rückfrage nach „dem historischen Jesus" ist in dem Maße theologisch relevant, wie es um Ereignisse geht, für deren Erkenntnis kein anderes Engagement vorausgesetzt ist als die Entscheidung zu „objektiver Wissenschaftlichkeit". Die Verantwortung des Glaubens vor der kritischen Vernunft hat es jedoch primär mit solchen geschichtlichen Ereignissen zu tun, von denen ein unbedingter Anspruch an die freie Vernunft ergeht und die ohne ein Ja zu dieser Autorität nicht erkannt werden können. Noch (und gerade) für Kant kam eine unbedingte Inanspruchnahme der sittlich-praktischen Vernunft durch ein geschichtliches Geschehen nicht in Frage. Erst Fichte hat aufgewiesen, dass die Evidenz eines Sollens ursprünglich über denselben Akt der Anerkennung eines freien Ichs vermittelt wird, in dem dieses überhaupt zum Bewusstsein seiner Freiheit findet.[9]

Dieser für die Konstitution von Selbstbewusstsein grundlegende Akt hat zugleich den Charakter eines *Zeugnisses* in einem spezifischen Sinn, der vom Gebrauch dieses Terminus in der Alltagssprache, insbesondere im juristischen Zusammenhang, sorgfältig unterschieden werden muss. Vor Gericht wird das Wort „Zeugnis" als für die Rechtsfindung verwertbarer *Bericht* verstanden und dem Gesamt von „Indizien" zugeordnet, aus denen man sich eine Klärung des in Frage stehenden Geschehens verspricht. Eine Einschätzung der allgemeinen Glaubwürdigkeit und der Wertvorstellungen des Zeugen ist nur insoweit juristisch relevant, wie aus der generellen Glaubwürdigkeit keine weitreichenden Schlüsse für den konkreten Fall gezogen werden und der Richter bei einem persönlichen Engagement an dieselben Wertvorstellungen dieses Engagement kritisch zu hinterfragen vermag. Fast die gleiche Bedeutung kommt dem Begriff Zeugnis im Rahmen der historischen Wissenschaft gemäß ihrem neuzeitlichen Verständnis zu.

Im Unterschied dazu darf das Zeugnis als Möglichkeitsbedingung für die Weitervermittlung einer unbedingten Verpflichtung, die von geschichtlichen Ereignissen ausgeht, nicht aus dem lebendigen Zusammenhang gegenseitiger Anerkennung gelöst werden, aus dem die Evidenz

6 Vgl. DH 3829 und „Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung", *Dei Verbum*, Kap. III, Art. 12, Abs. 1.

7 Vgl. *Hansjürgen Verweyen*, Joseph Ratzinger (s. Anm. 1), 66–69.

8 Vgl. *Georg Steins*, Der Kanon ist der erste Kontext. Oder: Zurück an den Anfang!, in: BiKi 62 (2007), 116–121, hier 118.

9 Vgl. hierzu und zum Folgenden *Hansjürgen Verweyen*, Einführung (s. Anm. 1), 58.135–137.

von Sollen schon bei dem Entstehen von Selbstbewusstsein hervorgeht. Je mehr die moralische Haltung eines Menschen von solchem Gewicht war, dass sie auch andere vor eine Entscheidung für oder gegen die von ihm vertretenen Werte stellte, desto weniger ist eine letzte Gewissheit über die sittliche „Qualität" dieses Menschen mit Hilfe des über ihn vorhandenen „historisch verwertbaren Materials" zu erlangen. So mag z. B. der Enkel eines ihm als sittlich herausragend geschilderten Menschen durch Sammlung und Auswertung von Berichten und Dokumenten Näheres über diesen in Erfahrung bringen wollen. Eine seine eigenen Entscheidungen in Anspruch nehmende Gewissheit darüber, inwieweit die von ihm erforschten Details den geschichtlichen Tatsachen entsprechen oder nicht doch eher ausschmückende Legende sind, wird ihm auf diese Weise nicht möglich. Anders liegen die Dinge, wenn jener Mensch durch die Art und Weise, wie er für die von ihm vertretenen Werte persönlich einstand, seine unmittelbaren Nachkommen zutiefst geprägt hat. Dann wird der Enkel in den Augen seines Vaters oder seiner Mutter zuweilen einem „Blitz" begegnen, der von weiter her leuchtet und dem er selbst nur noch in dem Bewusstsein, der Wahrheit nicht standzuhalten, auszuweichen vermag. Die so vermittelte Überzeugung gründet nicht auf einer Akkumulation von Wahrscheinlichkeiten, die nie für ein Tatsachenurteil über uns rückhaltlos einfordernde geschichtliche Ereignisse ausreicht.[10]

2.2 Bezeugung als rationale Verantwortung des christlichen Glaubens

Die Frage nach dem wirklichen Jesus von Nazaret, der ein unerbittliches „Folge mir!" spricht, ist dem soeben skizzierten hermeneutischen Horizont zuzuordnen, geht aber doch darüber hinaus. In den Offenbarungsreligionen, die als nächste für einen religionsgeschichtlichen Vergleich in Betracht kommen, steht eine „historische Rückfrage" unter völlig anderen Vorzeichen. Der *Islam* ist nicht darauf gegründet, dass von der sittlichen Qualität Mohammeds ein weltgeschichtlich einmaliger Anspruch ausgeht. Seine persönliche Integrität muss nur soweit feststehen, dass man seine Behauptung als wahrhaftig ansehen darf, der von ihm übermittelte Koran enthalte die unüberholbare Offenbarung Gottes an die Menschen. Im *Judentum* geht es letztlich nicht darum, ob bestimmte in der Heiligen Schrift berichtete Ereignisse unbezweifelbar als geschichtliche Fakten anzusehen sind. Zentral ist vielmehr die Frage, ob die mit dem Namen Jahwe verbundene Behauptung eines ununterbrochenen (aber noch an keinem „Ein-für-allemal" angelangten) Mitgehens Gottes mit dem von ihm erwählten Volke wahr ist. Das ist eine immer wieder, gerade nach der Schoa neu zu beantwortende Frage. Der Prozess interpersonaler Anerkennung wurde oben generell als der einzig adäquate „Ort" für die Erkenntnis eines unbedingt verpflichtenden Ereignisses hervorgehoben. Im Judentum gilt ein ganz bestimmter Prozess solcher Anerkennung (der „Bund" Gottes mit Israel) als das letztgültig verpflichtende Ereignis selbst.

Eine rationale Verantwortung des *christlichen* Glaubens muss über das bereits Gesagte hinaus Gründe für die Behauptung bieten, dass eine schlechthin unbedingte Verpflichtung von einem „ein-für-allemal" ergangenen Ereignis selbst, nicht nur den darin offenbarten Inhalten ausgeht. Daraus ergibt sich zunächst die Aufgabe, Kriterien

[10] Vgl. *Hansjürgen Verweyen*, Gottes letztes Wort (s. Anm. 1), 294–298.

für ein Zeugnis anzugeben, das eine solche Verpflichtung zu vermitteln vermag.

Der Zeuge muss im Blick auf das, was er bezeugt, seine persönlichen Interessen als irrelevant betrachten – bis hin zur Bereitschaft, Martyrer, Blutzeuge zu werden. Aber dahinter kann noch ein kompaktes Interesse an wenigstens einem jenseitigen Lohn liegen, verbunden mit der Abneigung, die verborgenen Nischen seines Handelns kritischen Fragen hinsichtlich der ihn letztlich leitenden Motive auszusetzen. Daraus ergibt sich ein enger Zusammenhang hinsichtlich des „Woher" und des „Wohin" des Zeugnisses. Denn nur dann, wenn der Zeuge von der Unbedingtheit dessen, was ihn ganz beansprucht, bis ins Mark seiner Vernunft hinein überzeugt ist, kann er in „Freimut" (*parrhesia*) auch die widerborstigste Freiheit Andersdenker ohne Angst vor unangenehmen Fragen an sich heranlassen. Jede neue Erfahrung, die ich mit anderen mache, stellt eine Forderung an mich dar, immer wieder das Bild zu revidieren, das ich von ihnen habe. Davon ist auch der Inhalt eines Zeugnisses betroffen. Der Zeuge darf zwar nicht den verraten, den er bezeugen soll. Aber nur dann, wenn ein Zeugnis den „Adressaten" von seinem Innersten her an-spricht, kann es auch diesem zu einer unerschütterlichen Überzeugung verhelfen. Es muss also eine Gestalt annehmen, die seinem Horizont entspricht. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, dass der Zeuge, der sich auf diesen oft fremd erscheinenden Horizont einlässt, von dem „Wir" der Glaubenden nicht mehr als zu ihnen gehörig betrachtet und – wie Jesus selbst – von ihnen „an den Abhang" gedrängt wird (vgl. Lk 4,29). Sobald anderseits aber die Adressaten sich an den Zeugen als den „Guru einer neuen Wahrheit" zu klammern beginnen, muss er sie von sich weg auf den verweisen, für den sein Zeugnis nur „Transitraum" ist.

Das Jesu Leben und Werk bezeugende Wort und Tun bildet den innersten Kern der Kirche, die ihrem Wesen nach „traditio", Überlieferung im Sinne von „Weitergabe der Hingabe Jesu in Selbsthingabe" ist. Wie lassen sich die allgemeinen Kriterien für ein authentisches Zeugnis im Hinblick auf diese „traditio von traditio" konkretisieren, an die Paulus inmitten seiner Ausführungen über den „Leib Christi" erinnert (vgl. 1 Kor 11,23)?[11]

2.3 Kanonische Exegese und/oder historische Kritik

Die „historische Kritik" will *hinter* dem Rücken der Evangelisten das Urgestein des wahren Jesus der Geschichte von dem darüber gelagerten Geröll befreien. Die „kanonische Exegese" ist in Gefahr, im Ausgang von der Einheit des Kanons auf die verschiedenen Zeugnisse der Evangelisten *herunter*zublicken. Wenn der von Jesus ausgehende unbedingte Anspruch allein in einem glaubwürdigen Bezeugen weitergetragen werden kann, dann legt sich eine dritte Alternative nahe. Mag das „Urgestein" von Jesu Wort und Wirken nach sorgfältigem Graben und Sezieren in groben Umrissen zutage treten: die kritisch betriebene „Rekonstruktion" des die ganze Existenz des Menschen einfordernden Geschehens, das sich in Jesus von Nazaret ereignet hat, kann sich damit nicht zufrieden geben. Sie muss ermitteln, mit welcher Kraft „der Stein, den die Bauleute verwarfen" (vgl. Mk 12,10) *geschleudert* wurde. Diese Wucht lässt sich nur durch ein Fahnden nach den Mauern erkunden, die bei

[11] Vgl. *Hansjürgen Verweyen*, Gottes letztes Wort (s. Anm. 1), 51–54. 392–399.

dem Wurf umgestoßen wurden, bzw. durch ein Ausmessen der Löcher, die der Aufprall von Jesu Wort und Werk in den ihm entgegenstehenden Wänden hinterlassen hat. Dabei ist eine genaue Untersuchung des „beschädigten" Materials wichtig, sonst ist die eigentliche Dynamik des geschleuderten Steins nur oberflächlich zu erkennen.

Für diese „Rückfrage nach dem historischen Jesus" leistet die redaktionsgeschichtliche Forschung den wichtigsten Beitrag. Sie untersucht die jeweilige theologische Perspektive, in der ein Evangelist die ihm überkommenen Zeugnisse über Jesus geformt und durch Zusätze aus eigener Feder zu verdeutlichen versucht hat. Auch die Formkritik fragt zwar nach der Verkündigungsintention der Gemeinden (oder einzelner Personen), die Überlieferungen über Jesus verändert weitergaben oder solche „Überlieferungen" selbst schufen. Diese Intention kann aber durchaus den Kriterien für ein authentisches Zeugnis über Jesus entgegenstehen. Von der Gesamtkirche als normativ anerkannt sind lediglich die kanonisierten Schriften. Für die rationale Verantwortung des Glaubens hat darum die Erschließung der Theologie der einzelnen Evangelisten Priorität vor der Frage nach der ursprünglichen Gestalt der Überlieferung. Gerade in dem, was in der ermittelten redaktionellen Überarbeitung als „fiktiv" zu betrachten ist, kann sich der von Jesus ausgehende, umstürzende Effekt göttlicher Offenbarung (der „geworfene Stein", der „von weiter her leuchtende Blitz") niedergeschlagen haben, der den Autor des Evangeliums zu einem authentischen Zeugnis befähigte.

Das bedeutet nun aber auch, dass eine „kanonische Exegese", die über die jeweilige Sicht der Evangelisten im Blick auf das „Ganze des Kanons" bzw. der kirchlichen Überlieferung hinweggleitet, hermeneutisch hinter der redaktionsgeschichtlichen Erforschung der je verschiedenen Jesusbegegnungen zurückbleibt, aus denen die Evangelisten lebten und schrieben. Diese Erforschung ist zwar höchst mühevoll, wie schon die wenigen Beispiele in den folgenden „Konkretionen" zeigen. Wenn die Kirche den sich hier stellenden Aufgaben nicht ausweicht, könnte sie aber erstmals zum Vorbild für eine pluralistische Welt werden: Indem sie die Frage nach ihrer eigenen inneren Einheit nur auf dem Weg über die kanonisch vorgegebene Pluralität von Zeugnissen verfolgt, übt sie sich intensiver in den Dialog mit anderen ein, als wenn sie von einem bereits feststehenden Posten aus ihre Fühler nach anders gearteten Anschauungen von Gott und der Welt ausstreckt.

3. Konkretionen

3.1 Geschichtliche Hypothek

Thomas von Aquin hatte zwischen einer „natürlichen" und einer „übernatürlichen Offenbarung" unterschieden: Die erstere ist grundsätzlich der philosophischen Vernunft zugänglich, die zweite nicht. „Mysterien" wie die Menschwerdung Gottes oder das Geheimnis der Dreifaltigkeit entziehen sich schlechthin der natürlichen Vernunft. Aber Gott fordert keinen blinden Glauben. Durch Wunder hat er gleichsam dem verschlossenen Brief der übernatürlichen Botschaft ein Siegel seiner göttlichen Herkunft aufgedrückt.[12] Denn Wunder übersteigen

[12] Vgl. hierzu und zum Folgenden *Hansjürgen Verweyen*, Gottes letztes Wort (s. Anm. 1), 259–261, 273–277.

Thomas zufolge alle Möglichkeiten der Natur.

Diese Sicht der Wunder wurde auf dem Ersten Vatikanischen Konzil zur Glaubenslehre erhoben: Weissagungen und Wunder sind als „äußere Beweise [der göttlichen] Offenbarung" zu betrachten.[13] Von dieser Perspektive war auch noch der erste Entwurf der „Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung (*Dei Verbum*)" des Zweiten Vatikanums geprägt. Hier wurde sogar eine Rangfolge unter diesen „äußeren Beweisen" aufgestellt: Die Kirche habe die leibliche Auferstehung Christi stets als das größte Zeichen gewertet und tue dies immer noch. Von Jesus deutlich *vorhergesagt*, sei diese wegen des leer aufgefundenen Grabes und der Erscheinungen des Wiedererweckten (*Redivivi*!) ein leuchtendes *geschichtliches Zeichen* geworden.[14]

Weiterführende Literatur:

Karl-Heinz Menke: Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008.

Andreas Uwe Müller: Christlicher Glaube und historische Kritik. Maurice Blondel und Alfred Loisy im Ringen um das Verhältnis von Schrift und Tradition (Freiburger theologische Studien 172), Freiburg i. Br. 2008.

Thomas Pröpper: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. u. a. 2001.

Im Endtext der Konstitution ist kaum noch eine Spur von dieser Sichtweise zu erkennen.[15] Aber es findet sich im Unterschied zum Vatikanum I kein Hinweis darauf, wie der Glaube an eine in Jesus Christus ergangene letztgültige Offenbarung rational verantwortet werden könne.

Auch die nachkonziliare theologische Diskussion ist in diesem Punkt kaum von der Stelle gekommen. Nachdem alle Versuche gescheitert waren, solche Wunder Jesu, die alle menschliche Kraft zu überbieten schienen, vor der historischen Kritik zu „retten", klammerte man sich an die Erscheinungen des Auferstanden als letzten Anker. Auf die komplexe Diskussion dazu kann hier nicht näher eingegangen werden.[16] Ich beschränke mich auf einige Hinweise, wie die Unterscheidung zwischen *Zeugnis* und *Bericht* einen neuen Zugang zu den zentralen Problemen eröffnen könnte.

3.2 Wunder – Tod – Auferstehung: ein unauflöslicher Zusammenhang

Sowohl hinsichtlich der Wundererzählungen wie der Erscheinungsberichte stellt die redaktionelle Bearbeitung der Überlieferungen, die den Evangelisten vorlagen, ein erstaunliches Phänomen der Religionsgeschichte dar.[17] Die formgeschichtliche Forschung hat den „Sitz im Leben" der Gemeinden herausgearbeitet, in denen Wunderberichte der jeweiligen Verkündigungssituation entsprechend umgeformt oder

13 Vgl. DH 3009.

14 Vgl. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol. II Pars IV, Rom 1971, 671.

15 Vgl. *Dei Verbum* I, 4.

16 Vgl. hierzu *Hansjürgen Verweyen*, Gottes letztes Wort (s. Anm. 1), 338–362; *Ders*., Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997, 52–95; *Ders*., Einführung in die Fundamentaltheologie (s. Anm. 1), 141–156.

17 Ausführlich dazu *Hansjürgen Verweyen*, Gottes letztes Wort (s. Anm. 1), 318–337 (zu den Wundern), 347–356 (zu den Erscheinungen).

auch „erfunden“ wurden. Wichtige Motive dabei waren z. B., Wunder Jesu in Anknüpfung an alttestamentliche Berichte als Überbietung darzustellen oder zu zeigen, dass Jesus den Vergleich mit heidnischen Wundertätern durchaus bestehen konnte. Die Evangelisten sind solchen Intentionen gegenüber kritisch. Schon die Synoptiker kommen bei aller Unterschiedlichkeit ihrer Darstellung darin überein, dass ein naiver Wunderglaube, wie er sich etwa in der Heilungsgeschichte von der blutflüssigen Frau zeigt, nicht einfach stehen gelassen werden kann. Die im medizinischen Sinne Geheilte muss sich der offenen Begegnung mit Jesus stellen, bevor sie das Wort von dem sie rettenden Glauben erfährt.[18] Erstaunlich an diesem Phänomen ist vor allem, dass die kritische Überarbeitung der Wundererzählungen durch die Evangelisten ein bloßes Intermezzo darstellt zwischen der apologetischen Sicht, in der sie ursprünglich oft formuliert wurden, und den romanhaft ausgestalteten Wundergeschichten, die sich bald darauf in den apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten finden.

Hinsichtlich der Erscheinungen des Auferstandenen kann man analoge Beobachtungen machen. In der frühesten uns erhaltenen „Liste“ solcher Ereignisse (1 Kor 15,3–8) ist die Rede von einer Erscheinung „vor mehr als 500 Brüdern auf einmal, von denen die meisten heute noch leben […]“ (V. 6). Das klingt nach einem Bericht über ein massenpsychologisches Phänomen, wie es heute auf evangelikalen Veranstaltungen begegnet. Schon in den Paulus vorliegenden Traditionen zeigt sich offenbar eine Tendenz, die sich dann ungehemmt in apokryphen Schriften entfaltet – etwa im „Petrusevangelium“, wo in Anknüpfung an Mt 28,1–8 auch die römischen Soldaten zusammen mit den jüdischen Ältesten Augenzeugen der Auferstehung Jesu selbst werden.

Angesichts der vielfältigen Erscheinungsberichte, die sich in den Evangelien finden, fällt zunächst auf, dass keiner der Evangelisten solche Erscheinungen als notwendige Voraussetzung für den „Osterglauben“ betrachtet. Lukas, der schon zu Beginn der Apostelgeschichte von den Erscheinungen vor den Aposteln als „vielen überzeugenden Beweisen“ für das Leben Jesu nach seinem Leiden spricht (vgl. Apg 1,3), kritisiert am schärfsten diejenigen der Jesus Nachfolgenden, die nicht schon *vor* solchen Beweisen an Jesu Auferstehung geglaubt haben (vgl. 24,5.25–27).

Wichtig ist vor allem die enge Verzahnung von Wundern, Tod und Auferstehung Jesu durch die Evangelisten. Die Darstellung der Jesu Herrlichkeit (*doxa*) erweisenden „Zeichen“ durch *Johannes* lässt sich allein über seine Sicht des Zusammenhangs zwischen Tod und Auferstehung Jesu als „Erhöhung“ und diese nur auf dem Hintergrund des vierten Gottesknechtsliedes (vgl. bes. Jes 52,13 LXX) verstehen. *Lukas* weist die Einheit des Weges Jesu und der Urkirche durch literarisch geschickte Hinweise auf.[19] *Matthäus* deutet schon den

[18] Vgl. ebd., 322–330 zu Mk 5,25–34 parr.

[19] Vgl. z. B. die Verbindung, die Lukas von der Speisung der 5000 einerseits zum Abendmahl (9,16; 22,18) und zu der Emmausgeschichte (9,12; 24,19), andererseits zu den Zusammenkünften der Jerusalemer Gemeinde (Apg 2,42–47) zieht. Die ursprünglich als Überbietung eines Prophetenwunders konzipierte Erzählung (vgl. 2 Kön 4,42ff.) rückt auf diese Weise in einen völlig neuen Horizont. – Die sich bei Markus findende Aufforderung Jesu an die verstorbene Tochter des Jairus „Talitha, steh auf“ (Mk 5,41) bewahrt Lukas für die Erweckung der engagierten Jüngerin „Tabitha“ durch Petrus auf (Apg 9,40).

Kreuzestod Jesu als aus dem Tode rettendes Geschehen (vgl. 27,52) und verbindet durch den Terminus „(Erd-)Beben" die Ereignisse beim Kreuzestod mit denen am Ostermorgen wie auch mit der Stillung des Seesturms (vgl. 8,24; 27,51; 28,2). Die „berichteten" Wunder und Erscheinungen können den Evangelisten zufolge nur aus dem Integral des Zeugnisses über ihre je eigene Erfahrung mit dem Ganzen des Lebens und Wirkens Jesu verstanden werden.

Markus nimmt in diesem Zusammenhang eine Sonderstellung ein. Kaum hat Jesus zwölf Jünger erwählt (3,13), beginnt er, ihr Unverständnis (4,13) und bald darauf schon ihren Un*glauben* (4,40) zu tadeln. Dieser ständig wachsende Tadel an den ihm Nachfolgenden durchzieht wie ein Leitmotiv das ganze Evangelium. An seinem Ende stehen noch stärkere Äußerungen ungläubiger Furcht der Frauen angesichts der Auferstehungsbotschaft (16,8), als sie den Jüngern nach dem Sieg Jesu über den Seesturm (als Wirken dämonischer Macht) in den Mund gelegt werden (4,41). Erscheinungen des Auferstandenen spielen in diesem Werk keine Rolle. Ein beiläufiger Hinweis darauf (16,7) beweist aber, dass Markus durchaus mit Berichten darüber vertraut ist. Der einzige, der Jesus als Gottes Sohn (der einzige Hoheitstitel Jesu, den Markus kritiklos übernimmt) erkennt und – angesichts des furchtbaren Todesschreis Jesu – bekennt, ist der heidnische Hauptmann, der dem Gekreuzigten unmittelbar gegenübersteht.

Dem Unverständnis der Jünger folgt das Tohuwabohu der Deutungen des Markusevangeliums auf dem Fuß. Schon Matthäus und Lukas mildern (auf der Basis ihrer andersgearteten Erfahrung des Verhältnisses zwischen Jesus und der Kirche) ab. Noch vor seiner Kanonisierung erfährt das Evangelium eine „Ergänzung" (16,9–20), die es theologisch erträglich gemacht hat, aber den Zugang zum Zeugnis des Markus verschließt. Ich kann im Rahmen dieses Beitrags nicht meinen eigenen Deutungsversuch skizzieren, den ich andernorts gemacht habe,[20] glaube aber, dass die Kirche nicht ungestraft über dieses Zeugnis hinweg liest.

Der Autor: *Dr. theol.; Dr. phil.; geb. 1936. Hansjürgen Verweyen studierte Theologie, Philosophie und Germanistik in Bonn, Freiburg i. Br., Köln, Münster, Tübingen und München, 1969 theologische Promotion bei Joseph Ratzinger, 1974 Habilitation in München. Langjährige Lehrtätigkeit in den USA, danach an der Universität in Essen, von 1984–2004 Professor für Fundamentaltheologie der Universität Freiburg i. Br. Wichtigste Veröffentlichungen: Einführung in die Fundamentaltheologie, Darmstadt 2008; Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg* ^{4}*2002; Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997.*

[20] Zuletzt in *Hansjürgen Verweyen*, Einführung in die Fundamentaltheologie (s. Anm. 1), 147–156.

Udo Tworuschka

Vom Umgang mit heiligen Schriften[1]

◆ **In allen Weltreligionen spielen kanonische Texte eine Schlüsselrolle, die als „Heilige Schriften" verehrt und gelesen werden. Doch im Umgang mit diesen Schriften zeigen sich auch markante Unterschiede. Weil uns der auf diesem religionswissenschaftlichen Fachgebiet renommierte Experte krankheitsbedingt keinen neuen Aufsatz rechtzeitig zur Verfügung stellen konnte, bot er uns die Möglichkeit an, einen bereits veröffentlichten Beitrag in gekürzter und adaptierter Form wiederabzudrucken. Wir danken der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft herzlich für die Druckerlaubnis. (Redaktion)**

1. Allgemeines

Vor über 40 Jahren legte Günter Lanczkowski seine Einführung in die „Heiligen Schriften" vor, den „m. W. ersten Versuch (…), in einem einzigen Buch eine literarhistorische Beschreibung aller heiligen Schriften zu geben"[2]. Die verdienstvolle Arbeit war in Anlehnung an die in der theologischen Wissenschaft üblichen „Einleitungen" konzipiert. Der ehemalige Heidelberger Religionswissenschaftler konnte auf einige bedeutsame religionswissenschaftliche Untersuchungen zurückblicken, die sich aus verschiedenen Blickwinkeln mit Heiligen Schriften beschäftigten. Gustav Mensching veröffentlichte im Anschluss an seine klassische Abhandlung über das Phänomen des heiligen Schweigens[3] die komplementäre Untersuchung „Das heilige Wort", die sich mit Ursprung, Offenbarung, Auslegung, Verehrung und Kritik Heiliger Schriften beschäftigte.[4] Während Alfred Bertholet den Macht-Aspekt Heiliger Schriften thematisierte,[5] legten Johannes Leipoldt und Siegfried Morenz eine umfassende Phänomenologie vor, die insbesondere auch Fragen nach dem Umgang mit Heiligen Schriften behandelt.[6] Hermeneutische Grundfragen stellte Joa-

[1] Mit freundlicher Genehmigung der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt wird hier in Auszügen die uns von Udo Tworuschka zur Verfügung gestellte Einführung zum von ihm herausgegebenen Buch „Heilige Schriften. Eine Einführung", Darmstadt 2000, mit Anpassung an die neue deutsche Rechtschreibung vorgelegt.

[2] *Günter Lanczkowski*, Heilige Schriften. Inhalt, Textgestalt und Überlieferung, Stuttgart u. a. 1956, 7.

[3] *Gustav Mensching*, Das heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Gießen 1936. Vgl. hierzu *Stefan Raueiser*, Schweigemuster. Über die Rede vom Heiligen Schweigen. Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung von Odo Casel, Gustav Mensching, Rudolf Otto, Karl Rahner, Wilhelm Weischedel und Bernhard Welte, Frankfurt a. M. u. a. 1996.

[4] *Gustav Mensching*, Das Heilige Wort. Eine religionsphänomenologische Untersuchung, Bonn 1937, 71–88.

[5] *Alfred Bertholet*, Die Macht der Schrift in Glauben und Aberglauben, Berlin 1949.

[6] *Johannes Leipoldt / Siegfried Morenz*, Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt, Leipzig 1953.

chim Wach[7] in den Mittelpunkt seiner Betrachtung über die Heiligen Schriften. Seit Lanczkowskis Einleitung sind – insbesondere auch im englischsprachigen Raum – einige komparatistische Arbeiten[8] und Textsammlungen[9] erschienen. Im Internet kann man inzwischen schon zahlreiche Homepages mit Übersetzungen Heiliger Schriften und thematisch unterschiedliche Zusammenstellungen von Texten besuchen.

Die Erforschung der Heiligen Schriften hat in den letzten vier Jahrzehnten zum Teil sehr erhebliche Fortschritte erbracht, neue Fragestellungen aufgeworfen, vermeintlich Gesichertes wieder in Frage gestellt, auch Unsicherheiten beseitigt.

2. Abgrenzungen

Was sind Heilige Schriften? Für Mensching sind dies „nur die zu einem Kanon zusammengefassten religiösen Schriften mit religiöser Autorität“[10]. Friedrich Heiler[11] und Günter Lanczkowski[12] machen die Kanonisierung ebenfalls zum entscheidenden Merkmal ihrer Definitionen. Zu „heiligen Büchern“ werden nach dem niederländischen Religionsphänomenologen Gerardus van der Leeuw die Heiligen Schriften durch ihre „Herkunft“ und „Beschränkung“ – beides Merkmale der Kanonisierung: „Aus den Schriften wird das heilige Buch. Die Macht des heiligen Wortes ist in dieses Buch gebannt. Am straffsten sind die Grenzen gezogen im Islam, im Juden- und Christentum. Auch andere Religionen haben ihre mehr oder weniger geschlossenen heiligen Bücher: die Veden, das Avesta, das buddhistische tripitaka usw.“[13] Terminologische Grundfragen, Probleme der Kanonbildung waren in letzter Zeit Gegenstand eindringender Untersuchungen.[14] Nach Carsten Colpe hat es nur zwei voneinander unabhängige

7 *Joachim Wach*, Zur Hermeneutik heiliger Schriften. In: Theologische Studien und Kritiken, Reprint Amsterdam 1930, 280–290.

8 Vgl. *E. F. Bruce*/*E. G. Rupp* (Hrsg.), Holy Book and Holy Tradition, Grand Rapids 1968; *Frederick M. Denny*, The Holy Book in comparative perspective, Columbia, S.C. 1985; *William A. Graham*, Beyond the written word: Oral aspects of scripture in the history of religion, Cambridge 1987; *Harold G. Coward*, Sacred word and sacred text. Scripture in world religions, Maryknoll, NY 1988; *Jacob Neusner* (Hrsg.), Religious Writings and religious systems: Systematic analysis of holy books in Christianity, Islam, Buddhism, Grecio-Roman religions, ancient Israel, and Judaism, Atlanta 1989; *Michel Delahoutre*, Textes sacres de L'Inde et priere chretienne des heures, Paris 1989; *Wilfred Cantwell Smith*, What is scripture? A Comparative approach, Minneapolis 1993; *Annemarie Ohler* (Hrsg.), Heilige Bücher: Text und Überlieferung, Freiburg i. Br. 1995.

9 Zu den Klassikern zählt *Gustav Mensching*, Das lebendige Wort. Texte aus den Religionen der Völker, Baden-Baden 1952. Für die Gegenwart ist hinzuweisen u. a. auf *Roland R. Ropers* (Hrsg.), Unteilbarer Geist: Quelle der heiligen Schriften, Andechs 1996.

10 *Mensching*, Das Heilige Wort, 79.

11 *Friedrich Heiler*, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961, 343.

12 *Günter Lanczkowski*, Einführung in die Religionsphänomenologie, Darmstadt 1978, 111.

13 *Gerardus van der Leeuw*, Phänomenologie der Religion, 4. Aufl. (= unver. Nachdruck der 2. Aufl. 1956), Tübingen 1977, 498.

14 *Carsten Colpe*, Sakralisierung von Texten und Filiationen von Kanons. In: Aleida und Jan Assmann, Kanon und Zensur, München 1987, 80–92. Vgl. weiter *Ders.*, Heilige Schriften. In: Reallexikon für Antike und Christentum Bd. XIV, Stuttgart 1988, Sp. 184–223. – Vgl. außerdem *Jan Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.

Kanonbildungen in der Religionsgeschichte gegeben: die hebräische Bibel und den buddhistischen Tripitaka. Alle übrigen Heiligen Schriften (Koran, Jaina-Kanon, konfuzianische, taoistische Schriften) hingen von diesen beiden ab. Im Anschluss an die Unterscheidung von Heiligen Schriften und „religiösen Texten" definiert Colpe: „Wenn religiöse Texte kanonisiert werden, werden sie H. Sch., aber H. Sch. sind nicht als solche schon kanonisch. Außerdem gibt es Kanons auch bei profanen, z. B. medizinischen, dramatischen, lyrischen, epischen und philosophischen Textsammlungen; sie bleiben meistens profan und nehmen nur in besonders gelagerten Fällen den Charakter von H. Sch. an."[15]

3. Vergleich dreier Heiliger Schriften: Homologien und Analogien

Der religionsphänomenologische Terminus „Heilige Schriften" – in den Worten der allgemeinen Logik ein „Prädikator" (Gemeinname), der vielen Gegenständen zugesprochen werden kann – deckt (literarische) Unterschiede der einzelnen Heiligen Schriften ebenso zu wie den recht verschiedenen Stellenwert, den die so bezeichneten Schriften in den verschiedenen Religionstraditionen besitzen.[16] Um der unterschiedlichen Bedeutung von Bibel, Koran und Tripitaka auf die Spur zu kommen, bietet sich der schon klassische Vergleich Nathan Söderbloms an: „Was die Lehre für den Buddhismus und der Koran für den Islam sind, das ist Christi Person für das Christentum."[17] Der Missions- und Religionswissenschaftler Heinrich Frick[18] hat auf das Phänomen der Heiligen Nacht in den Religionen aufmerksam gemacht und dabei bedeutsame Unterschiede herausgearbeitet: Die Heilige Nacht des Christentums ist die Weihnacht, in der Gott in einem Stall Mensch wurde. Im Islam entließ der eine und einzige Gott, der „sich zur Barmherzigkeit verpflichtet" hat (Sure 6,12.54), in der Lailat al-qadr (arab. „Nacht der Bestimmung" bzw. „Macht") gegen Ende des Ramadan (traditionellerweise am 27. Ramadan) ein Buch: den Koran. Er wurde von Mohammed empfangen und den Menschen zur „Rechtleitung" übermittelt. Buddhisten feiern die „Nacht der Erwachung", in der Siddharta Gautama *bodhi* („Erwachung", „Erleuchtung") erlangte, zum Buddha wurde. Der Vergleich macht deutlich: Im Christentum ist die sinngebende Mitte eine Person, im Islam (wie im übrigen auch im Sikhismus) ein *Buch*, im Buddhismus eine *Erkenntnis*. Die drei in Parallele gesetzten Heiligen Schriften sind nur homologe, äußerlich vergleichbare, nicht aber analoge Phänomene.[19] Im Unterschied zum Christentum

[15] *Colpe*, Heilige Schriften, Sp.189.

[16] Mensching hat darauf hingewiesen, dass es „Religionen mit heiligem Buch" gibt, die dennoch „nicht als Buchreligionen bezeichnet werden können". Wichtigstes Kriterium für diese Unterscheidung ist die Frage, ob das heilige Buch auch tatsächlich die „Lebensmitte" einer bestimmten Religion ausmacht. Vgl. *Gustav Mensching*, Die Religion, Stuttgart 1959, 108.

[17] *Nathan Söderblom*, Einführung in die Religionsgeschichte, Leipzig 2. Aufl. 1928, 124.

[18] *Heinrich Frick*, Vergleichende Religionswissenschaft, Berlin 1928, 68–73.

[19] *Mensching*, Die Religion, 9 („Vergleichen und Verstehen"); *Udo Tworuschka*, Methodische Zugänge zu den Weltreligionen, Frankfurt am Main/München 1982, 104ff. („Das Problem des Vergleichens von Religionen"); *Jacques Waardenburg*, Religionen und Religion, Berlin/New York 1986, 108ff. *Hans-Joachim Klimkeit* (Hrsg.), Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft, Wiesbaden 1997.

ist für den Islam die „heilige Sprache" von besonderer Bedeutung. Gott hat den Koran auf arabisch entstehen lassen; darum ist diese Sprache die Offenbarungssprache schlechthin.[20] An dem „Segen", der diesem Buch entströmt, vermag nur der teilzuhaben, der mit dem Klang und Rhythmus des heiligen Buches konform wird. Obgleich der Islam keine Sakramente kennt, weist er gleichwohl im Zusammenhang mit der Wertschätzung des heiligen Buches sakramentale Qualitäten auf. Der den Koran verinnerlichende, ihn in sein Herz, Gemüt und Verstand aufnehmende Hafiz (arab. „Bewahrer"), im Grund jeder Muslim und jede Muslimin, die den Koran rezitieren, kommen damit Gott außerordentlich nahe. Der Rezitierende nimmt gleichsam Teil am eigentlichen „Sakrament"[21]. Wilfred Cantwell Smith hat den für beide Religionen gleichermaßen kühnen Vergleich von Eucharistie und Koranrezitation gezogen.[22]

4. Vom Lehren und Lernen Heiliger Schriften

Wie werden die Heiligen Schriften – als Ganze, auszugsweise, in nacherzählter Form[23] – nachwachsenden Generationen vermittelt? Wo, wann, durch wen geschieht dies? Welche Methoden werden bei der Tradierung benutzt? Die Thematik liegt im Schnittbereich verschiedener Wissenschaften: Pädagogik, Religionspädagogik, Religionswissenschaft, Orientalistik (Islamwissenschaft, Indologie, Sinologie usw.), Ethnologie u. a. Man sollte denken, dass Fragen der Religionsvermittlung Gegenstand intensiver Religionen-bezogener Forschungen sind und wir hinreichend über die real existierende Religionsvermittlung Bescheid wüssten. Deutsche Religionspädagogen sind noch immer weitgehend auf die Reflexion der eigenen (evangelischen, katholischen) Religionstradierung ausgerichtet,[24] so dass bei ihnen das Interesse

20 Alex Stock (Umgang mit theologischen Texten, Zürich u. a. 1974, 121) sieht den Grund für die Notwendigkeit der Übersetzung in der universalen Intention und missionarischen Expansion der Botschaft begründet. Beides trifft aber auch für den Islam zu, so dass die Betonung einer „heiligen Ursprache" noch auf anderen Gründen beruhen muss.

21 *Kenneth Cragg*, The Mind of the Qur'an, London 1973, 27.

22 *Wilfred Cantwell Smith*, Some Similarities and Differences between Christianity and Islam, in: *J. Kritzeck / R. B. Winder* (Hrsg.), The World of Islam. Studies in honour of Philip K. Hitti, London 1960, 56ff.

23 Das Erzählen hat eine lange Tradition in der christlichen Unterweisung, und es existieren unterschiedliche „Erzähltheorien" (Ingo Baldermann, Helmuth Kittel, Walter Neidhart, Dietrich Steinwede u. a.). Das Erzählen ist auch in anderen Religionen nicht unbekannt. Vgl. *Monika* und *Udo Tworuschka* (Hrsg.), Vorlesebuch Fremde Religionen, Bd. I: Judentum – Islam, Lahr/Düsseldorf 1988 (Einleitung, 4–22). Außerdem *Udo Tworuschka*, Ernstnehmen der Religionen durch Geschichten. In: *Johannes Lähnemann* (Hrsg.), Das Wiedererwachen der Religionen als pädagogische Herausforderung, Hamburg 1992, 278–286.

24 Vgl. *Michael Gärtner*, Die Familienerziehung in der Alten Kirche, Köln u. a. 1985; *Eugen Paul*, Geschichte der christlichen Erziehung, Bd. 1: Antike und Mittelalter, Freiburg u. a. 1993; *Michael Klöcker*, Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall?, München 1991. *Ders*., Kindheit/Jugend in Hinsicht auf das frühe Christentum: Werte, Normen, Rituale, in: *Hans Grewel / Reinhard Kirste* (Hrsg.), Alle Wasser fließen ins Meer … Die grenzüberschreitende Kraft der Religionen. FS für Paul Schwarzenau zum 75. Geburtstag, Köln/Weimar/Wien 1998, 6–14.

an anderen Religionen und komparatistischen Fragen immer noch viel zu kurz kommt. Nach wie vor schenkt auch die deutsche Religionswissenschaft dem Vermittlungsaspekt wenig Aufmerksamkeit.[25] Auf das Ganze gesehen, ist die Religions-„und Wertetradierung unter besonderer Berücksichtigung ihrer Träger, Strukturen, Vermittlungsprozesse und Inhalte ein immer noch zu wenig beachteter Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung.[26] Die Untersuchung von Fritz Köster[27] hat in erster Linie die normativen Erziehungsvorstellungen im Blick. Der Autor leitet sie aus religiösen Basistexten, den „Heiligen Schriften" ab. Dagegen wird die religiöse Erziehungswirklichkeit kaum thematisiert.

Ein Blick auf die angelsächsische Forschung kann weiterhelfen: Methodisch und inhaltlich interessant sind die Feldforschungen von Robert Jackson, Direktor der Warwick Religions and Education Research Unite in the Institute of Education (University of Warwick, Coventry), zusammen mit Eleanor Nesbitt, die bemerkenswerte ethnographische und religionspädagogische Arbeiten zum Hinduismus[28] vorgelegt haben. Englische Religionspädagogik hat aus gesellschaftlich naheliegenden Gründen („multikulturelle/-religiöse Gesellschaft") eine beachtliche Sensibilität für die real „vor Ort" existierenden Religionen entwickelt.

An drei Religionstraditionen (Buddhismus, Islam, Judentum) soll dem religiösen Lehren und Lernen der Heiligen Schriften exemplarisch nachgegangen werden.

4.1 Buddhismus[29]

Die Begegnung mit den Heiligen Schriften beginnt bei tibetischen Kindern schon sehr früh:[30] Klosterkinder lernen auf den untersten Stufen bereits gruppenweise die traditionellen Texte durch ständiges lautstarkes Wiederholen auswendig. Diese Praxis gehört neben Nachahmen, Erklären

[25] Vgl. *Udo Tworuschka*, Religionsgeschichte heute. Theoretische und methodische Grundüberlegungen. In: *Reiner Mahlke / Renate Pitzer-Reyl / Joachim Süss* (Hrsg.), Living Faith – Lebendige religiöse Wirklichkeit. FS für Hans-Jürgen Greschat, Frankfurt a. M. u. a. 1997, 447–460 (Unterscheidung von „primärer" und „sekundärer Religionstradierung").

[26] Vgl. *Jan Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis, a. a. O. Hier werden, obwohl man dies hätte erwarten können, religionsgeschichtliche Erziehungsmodelle nicht eigens thematisiert.

[27] *Fritz Köster*, Religiöse Erziehung in den Weltreligionen, Darmstadt 1986. Vgl. meine Besprechung: Religions-Erziehung in außerchristlichen Religionstraditionen. In: Jahrbuch der Religionspädagogik 5 (1988) 271–277.

[28] Vgl. u. a. *Robert Jackson*, Hinduism: From Ethnographic Research to Curriculum Development in Religious Education. In: Panorama 1 (1989), 59–77. *Robert Jackson / Eleanor Nesbitt*, Hindu Children in Britain, Stoke an Trent 1993. – *Robert Jackson*, Ethnography and Religious Education, in: Panorama 6 (1994), 115–130; *Ders.*, The Construction of „Hinduism" and its Impact an Religious Education in England and Wales, in: Panorama 8 (1996), 86–104; *Robert Jackson / Eleanor Nesbitt*, Studying British Hindu children and representing them in school texts, in: *Nils G. Holm* (Hrsg.), The Familiar and the Unfamiliar in the World Religions. Challenges for Religious Education Today, Åbo 1997, 26–45.

[29] *Ven. Wijayarajapura Seelawansa Thero*, Erziehung aus buddhistischer Sicht, in: *Manfred Kwiran / Peter Schreiner / Herbert Schultze* (Hrsg.), Dialog der Religionen im Unterricht. Theoretische und praktische Beiträge zu einem Bildungsziel, Münster 1996, 253–256.

[30] Die folgenden Informationen entnehme ich dem schönen Bildband von *Ulli Olvedi*, Buddhas Kinder. Kindheit und Jugend im Tibetischen Exilkloster, München 1997.

und Disputieren zu den überkommenen tibetischen Lernmethoden. Die Texte enthalten Lehrgeschichten, Abhandlungen über die Entwicklung von Weisheit und Mitgefühl, über die Pujas (religiöse Feiern, zu denen die Rezitation liturgischer Texte, Rituale, Sakralmusik, Meditation gehören) und Sadhanas (Meditation und Kontemplation). Hohen Stellenwert genießt das Studium der Prajnaparamita, einer Sammlung von etwa 40 mahayanabuddhistischen Sutras. Ihr Ziel ist die Verwirklichung von Prajna („Weisheit"). Das daran anschließende Studium anderer Sutra- und Tantra-Texte ist ausschließlich den ordinierten Mönchen vorbehalten. Die vermittelten Traditionstexte und Kommentare variieren von Khenpo („Meister") zu Khenpo.

Wichtige Erziehungsvorbilder sind für den deutschen Buddhisten Helmuth Klar die in Übereinstimmung mit dem Dhamma („Lehre") lebenden buddhistischen Eltern.[31] Sie sollen ihren Kindern rituelle, religiöse und moralische Erziehung vermitteln. So sollen die Eltern den Kindern zeigen, wie man in angemessener Weise Blumen, Weihrauch und Kerzen vor den Buddha-Statuen darbringt. Erzieherisch bedeutsam sind die Feste, in erster Linie die Uposatha-Taee. Sie bieten gute Gelegenheit für die Ausübung der Silas, der Tugendregeln. Jedes Kind soll die für Laien geltenden fünf Silas auswendig kennen, eventuell sogar in Pali. Einige der für die Laien gedachten Passagen des Anguttara-Nikaya („Angereihte Sammlung") sind ebenso Bestandteil der Religionserziehung wie der sich in den Ländern des Theravada-Buddhismus besonderer Beliebtheit erfreuende Dhammapada, ein aus 426 Versen über die buddhistischen Lehrgrundlagen bestehender Text. Von den Kindern erwartet man, dass sie den einen oder anderen Vers dieser Sammlung auswendig können. Ein besonders wichtiger Text ist das die individual- und sozialethischen Maximen des Buddhismus entfaltende Metta-Sutta, das in dem zentralen Wunsch gipfelt: „Die Wesen alle mögen glücklich sein." Geschichten aus den Heiligen Schriften nehmen einen besonderen Platz in der buddhistischen Religionssozialisation ein,[32] allen voran die Jatakas („Geburtsgeschichten"). Dies sind Erzählungen von früheren Leben des Buddha Shakyamuni, seiner Anhänger und Widersacher. Die insgesamt 547 Geschichten, Märchen oder Fabeln demonstrieren die Auswirkungen des Karma-Gesetzes. Die oft von Buddha selbst vorgetragenen Geschichten stellen ihn in verschiedenen Daseinsformen vor, zum Beispiel als Prinz, Gottheit, Löwe, Hirsch u. a. In einer Jataka wirft sich Buddha einer Tigerin und ihren verhungernden Jungen zum Fraße vor. Die Jatakas „illustrieren die moralischen Vollkommenheiten oder Ideale des Buddhismus, z. B. die Ideale der Großmütigkeit, des tugendhaften Verhaltens, des Verzichtes, der Fähigkeit, Menschen zu helfen, der Freundlichkeit und des Gleichmutes"[33].

Buddhistische Werte werden darüber hinaus am Vorbild bedeutender Schlüsselgestalten aus der Geschichte des Buddhismus vermittelt: Buddhas Lieblingsmönch Ananda, der wohlhabende Gönner Anathapindika, der den Jeta-Hain stiftete,

31 *Helmuth Klar*, How to teach Buddhism to Children (Bodhi Leaves No. B 9, hrsg. von der Buddhist Publication Society), Kandy 1975.

32 Vgl. *Peggy Morgan*, Geschichten – der buddhistische Weg, in: *Roger B. Howarth / Herbert Schultze* (Hrsg.), Religion leben, Religion lehren (Religionsunterricht Konkret, Heft 8, Amt für Religionspädagogik, hrsg. von Manfred Kwiran), Wolfenbüttel 1998, 37–41.

33 Ebd., 38.

Buddhas Tante Mahaprajapati, die auf ihren Neffen so lange einwirkte, bis dieser – widerwillig – einen Nonnenorden zuließ. Die buddhistischen Helden und Vorbilder demonstrieren, wie Menschen den Dharma verwirklicht haben.

4.2 Islam

Der Koran, die Geschichten von den Propheten Adam, Noah, Josef, Abraham, Mose und Jesus, die Sira, d. h. die Geschichte des Propheten und Gesandten Muhammad, als Lehrer und Vorbild verstanden, die Sunna („Gewohnheit") des Propheten in Gestalt der Hadithe („Mitteilung"), Predigten, Katechismen, Fatwahsammlungen (Gutachten über Fragen islamischen Rechts oder Kultus) sind die hauptsächlichen Quellen islamischer Religionsvermittlung. Die türkische Soziologin Ursula Mihciyazgan hat auf die unterschiedliche Bedeutung von Koran und Hadith im (schriftlich tradierten) „Hochislam" und (mündlich tradierten) „Volksislam" hingewiesen. „Die Hadisen des Volksislam sind (…) nur zu einem geringen Teil identisch mit den (‚echten') Hadithen im Hochislam. Demzufolge unterscheiden sich volks- und hochislamische Handlungsorientierungen zum Teil erheblich. Ebenso hat der Koran unterschiedliche Bedeutungen: Während er im Volksislam (fast ausschließlich) rituelle Funktion hat und einer Interpretation nicht offensteht, wird er im Hochislam (von Professionellen) auf der Grundlage der Sunna interpretiert. Daraus folgt, daß im Hochislam nur diejenigen ‚Zugang' zum Koran haben, die die Sunna studiert haben, die Islam-Theologen, während im Volksislam keine Notwendigkeit zur Interpretation der Koransuren gesehen wird."[34] Der Prozess der „Hochislamisierung" führt in Deutschland dazu, dass „in einigen, nicht in allen Moscheevereinen (…) systematisch der Aufbau eines neuen, hochislamischen Wissensbestandes vorangetrieben (wird). Dies erfolgt nicht in den Freitagspredigten, sondern vor allem in Schulungsseminaren, die von Theologen abgehalten werden. Und die Geschulten wirken wiederum als Multiplikatoren im Alltag, die anderen, auch ihren Kindern, erzählen, was ‚falsch' und was ‚richtig' ist"[35]. Die Rolle, die der Koran bei diesen Vermittlungsprozessen spielt, ist ein bislang noch nicht hinreichend erforschter Untersuchungsgegenstand.

Traditioneller Ort der Koranvermittlung ist der Koranunterricht in der Moschee. Ein klassisches Dokument sind die Kindheitserinnerungen des ägyptischen Schriftstellers Taha Hussain[36] (1929). In klassischer Zeit waren Koranschüler zwischen sechs und 18 Jahre alt. Heutzutage ist es üblich, bereits Vier- bis Fünfjährige anzuleiten, den Koran zu erlenen. Wenn die erste Lektion – meist zuhause – stattfindet, wird oft ein Fest gefeiert. Üblicherweise steht am Beginn des Koranunterrichts das Erlernen der 96. Sure, die dem Propheten Muhammad als erste geoffenbart wurde. Diese Sure unterstreicht die Bedeutung des Rezitierens sowie des „Gebrauchs des Schreibrohres" (bzw. des „Geschriebenen"). Gott erscheint als Lehrender, der den noch unbelehrten Menschen, den – pädagogisch

[34] *Ursula Mihciyazgan*, Die religiöse Praxis muslimischer Migranten. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung in Hamburg, in: *Ingrid Lohmann* / *Wolfram Weiße* (Hrsg.), Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung, Münster/New York 1994, 195–206, hier 197.

[35] Ebd., 201.

[36] Kindheitstage in Ägypten, deutsche Übersetzung München o.J.

gesprochen – educandus unterrichtet, ihn belehrt. Zusätzlich zum Koranstudium werden heranwachsenden Kindern und Jugendlichen die religiösen Pflichten beigebracht.[37] Die in Deutschland verwendeten Methoden, Formen und Inhalte der Weitergabe religiösen „Wissens", der Werte und Normen an die nachwachsenden Generationen, bedürfen intensivierter Erforschung. Bücher, Broschüren, (Jugend-) Zeitschriften, Audio- und Videokassetten, Rundbriefe, Magazine, zum Teil über das Internet abrufbar, sind die hauptsächlichen Instanzen islamischer Religionsvermittlung in Deutschland.[38] Zum Grundbestand koranischer Texte, die jedes Kind kennt, zählt die erste Sure, die Sura al-Fatiha, die „Eröffnende". Weitere Kerntexte des Korans sind die 112. Sure, die Sura al-Ikhlas („der aufrichtige Glaube"): „Rezitiere: Er ist Gott, ein Einziger, Gott, der Undurchdringliche. Er hat nicht gezeugt, und er ist nicht gezeugt worden, und niemand ist ihm gleich." Dieser Text gilt als Basis für das ethische Verhalten der Muslime.

Zu den wichtigsten Werten, die islamischen Kindern vermittelt werden, zählt der koranische Grundsatz, „Gutes gebieten und Schlechtes verbieten" (3,110). Ein Muslim soll niemandem Schaden zufügen und sich bemühen, dem Guten zur Geltung zu verhelfen. Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit, Zuverlässigkeit sind ebenso islamische Tugenden wie Strebsamkeit und Arbeitsamkeit.[39] Das Vertrauen auf Gott soll zu innerer Zufriedenheit und Geduld führen. Die zum Wohle des Menschen erlassenen Gebote Gottes dienen als Richtschnur für ein auf Gott hin ausgerichtetes – dies bedeutet Islam –, heilvolles Leben in psychischer und physischer Hinsicht.[40]

In der islamischen Werteerziehung spielen die Hadithe[41] eine große Rolle: Entscheidungen, Handlungen und Aussagen Muhammads und anderer frühislamischer Autoritäten. Muslime ziehen Hadithe heran, wenn sie eine Handlungsweise rechtfertigten wollen. Abgesehen von Hadithen über vorbildliche Handlungen und Belehrungen des Propheten gibt es Hadithe über

37 Vgl. *Mohammed Salim Abdullah*, Weshalb Koranschule? CIBEDO-Dokumentation 3, Köln (Juni 1979), 9 E.

38 Vgl. *Udo Tworuschka* / *Silvia Kaweh*, Der Islam in der Diaspora. Religionsvermittelnde Medien von Muslimen in Deutschland. In: Forschungsmagazin der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Heft 5, WS 1996/97, 32f. Vgl. weiter *Silvia Kaweh*, Printmedien für Muslime in Deutschland – Hilfen zur Integration?, in: *Johannes Lähnemann* (Hrsg.), Interreligiöse Erziehung 2000. Die Zukunft der Religions- und Kulturbegegnung, Hamburg 1998. Das am Lehrstuhl für Religionswissenschaft an der FSU Jena seit 1996 von der DFG geförderte Forschungsprojekt „Religionstradierung außerchristlicher Religionen in Deutschland am Beispiel muslimischer religionsvermittelnder Medien" nimmt eine Bestandsaufnahme und Analyse der einschlägigen Materialien vor. Dem Lehrstuhl für Religionswissenschaft angegliedert ist die „Forschungsstelle für Religionsvermittelnde Medien" (FRM), die sich zur Aufgabe gemacht hat, einschlägige Materialien aus verschiedenen Religionstraditionen zu archivieren und zu analysieren.

39 *Monika Tworuschka*: Arbeit [im Islam], in: *Michael Klöcker* / *Udo Tworuschka* (Hrsg.), Ethik der Religionen –Lehre und Leben, Bd. 2: Arbeit, Göttingen/München 1985, 64–84.

40 *Dies*., Gesundheit [im Islam], in: Ethik der Religionen, Bd. 4, Göttingen/München 1985,69–90. *Michael Klöcker* / *Monika Tworuschka* / *Udo Tworuschka*, Wörterbuch Ethik der Weltreligionen. Die wichtigsten Unterschiede und Gemeinsamkeiten (Abschnitt: Gesundheit/Krankheit), Gütersloh 19962, 95ff.

41 Zu den im deutschsprachigen Raum beliebten Hadithsammlungen gehören u. a.: Worte des Propheten (Haus des Islam), Lützelbach 1983.–Allahs Gesandter hat gesagt (Haus des Islam), Lützelbach 1984. – Sunna des Propheten (Islamische Bibliothek), Köln 1994.

die Handlungen der Zeitgenossen Muhammads und der nächsten Generation, von denen vorausgesetzt wird, dass der Prophet sie gutgeheißen hätte. Ein Hadith kann rechtliche Anweisungen, Empfehlungen oder einfach Polemiken enthalten. Es gibt verschiedene Hadithsammlungen, deren Einzelüberlieferungen sich in ihrer Glaubwürdigkeit unterscheiden. Islamische Vermittlungsliteratur hebt den Einsatz für Natur und Mitmenschen hervor. Muslime werden als Menschen charakterisiert, die sich aktiv, sogar unter Einsatz ihres Lebens, einsetzen. Den folgenden Korantext lernen schon Kinder im Grundschulalter kennen: „Gott verändert nicht den Zustand eines Volkes, bis es sich nicht selbst ändert" (13,11). Geduld und Standhaftigkeit im Glauben sowie Treue zu Mohammed sind großgeschriebene Werte.

Wie im Buddhismus, so dienen auch in der islamischen Vermittlungsliteratur Geschichten frommer Religionsvertreter – der vielen namenlosen wie auch „Heldengestalten" vom Range der Frau Muhammads, Chadidscha, und seiner Tochter Fatima – dazu, islamische Ideale zu personalisieren: Aufrichtigkeit, Gerechtigkeit, Einsatz gegen Unterdrückung und Armut, Liebe und Hilfsbereitschaft und Brüderlichkeit zwischen den Muslimen.

4.3 Judentum

„Und ihr sollt sie lehren euren Kindern" – so lautet die Aufforderung Dtn 11,19. Traditionell bezog man diese Anweisung ausschließlich auf die Söhne. Aufgabe der Frau war es, sie zum religiösen Studium anzuleiten. Der Gedanke des – modern formuliert – lifelong learning, des unablässigen, lebenslangen Lernens ist für das Judentum[42] bedeutsam. Der Talmud unterstreicht an zahlreichen Stellen die Wichtigkeit des Lernens: „Die Welt hat nur Bestand wegen des Hauchs der Schulkinder" (Schabbath 119b). Oder an anderer Stelle: „Man halte Schulkinder nicht vom Unterricht zurück – auch nicht zum Zweck des Tempelbaus" (Jeb 1b). Es wird sogar für möglich gehalten, durch das Lernen die Ankunft des Messias zu beschleunigen (Sanhedrin 99b). Mit dem Lernen soll bereits im Säuglingsalter begonnen werden. Bereits vor der Beschneidung wird dem Kleinkind das Sch'ma Israel („Höre, Israel") vorgetragen. Bei seiner Beschneidung weist ein Segensspruch auf die Einführung in den Bund und die Lehre hin. Mit Beginn des Sprechens, also im Alter von etwa drei Jahren, setzt traditionellerweise jüdische Erziehung ein. Zu den Kernelementen jüdischer Lehre, die dem dreijährigen Sohn vom Vater vermittelt werden, gehören Dt 33,4 und das Sch'ma Israel. Als Vierjähriger lernt er Schreiben und Lesen. Seit alters besteht folgendes Curriculum: „Mit fünf Jahren zur Bibel, mit 10 zur Mischna, mit 13 zu den Geboten und mit 15 zum Talmud" (Abot V,24).

Tora-Texten begegnen jüdische Kinder u. a. im Kontext familiärer Festlichkeiten, z. B. bei der Bar-Mizwa-Feier. Bar Mizwa (hebr. „Sohn der Pflicht") ist die Bezeichnung für einen jüdischen Jungen, der das 13. Lebensjahr vollendet hat und religionsmündig ist. Erstmalig legt er die Gebetsriemen an. Von nun an wird er beim Minjan (hebr. „Zahl") mitgezählt. Der Knabe trägt einen Abschnitt aus der Tora auf hebräisch

[42] Vgl. *Pinchas Lapide*, Mit einem Juden die Bibel lesen, Stuttgart/München 1982, 141ff. – Schöne Schilderungen jüdischen Lernens finden sich in *Joel König*, Den Netzen entronnen, Göttingen 1967, sowie in *Janina David*, Ein Stück Himmel, Gütersloh 1987. Vgl. *Monika* und *Udo Tworuschka* (Hrsg.): Vorlesebuch Fremde Religionen, Bd. 1, a.a.O., 50ff.

vor, anschließend meistens einen Prophetenabschnitt, der inhaltlich mit dem gelesenen Tora-Abschnitt zusammenhängt. Eine neue, in den USA auftretende Entwicklung besteht darin, Jungen und Mädchen über die Erreichung ihrer Religionsmündigkeit hinaus noch weiter jüdisch zu bilden. Beide Geschlechter begehen im Alter von 15 Jahren einen entsprechenden Ritus. Einen besonderen Stellenwert haben die Worte der Schrift insbesondere bei der Sederfeier des Pessachfestes. Die volkstümliche Pessach-Haggada (von hebr. higgid „erzählen") ist ein liturgischer Text, ein Midrasch, also eine Schriftauslegung. Es geht darum, die Geschichte des Auszugs aus Ägypten mit dem eigenen Leben in Beziehung zu setzen, sich mit den damals Fliehenden zu identifizieren.[43]

Beim jüdischen Lehrer-Schüler-Verhältnis[44] steht die (unentgeltliche) Unterweisung in der Tora im Mittelpunkt. „Von tausend Menschen, welche in der Schrift unterrichtet werden, gelangen gewöhnlich nur hundert zur Mischna, von diesen zehn zum Talmud, und von diesen wiederum gelangt nur einer zum Lehramt."[45] Ein Talmudabschnitt nennt „48 Bedingungen", durch die man die Tora erwirbt. Zu ihnen gehören u. a.: Studium, aufmerksames Hinhören, geordnetes Aufsagen, Einsicht des Herzens, Verstand des Herzens, Ehrfurcht, Gottesfurcht, Demut, Freudigkeit, „Bedienung" der Gelehrten (dem Lehrer als Schüler zu dienen, häusliche Arbeiten zu verrichten), Besprechung mit Kollegen, Disputieren, Überlegung, Schriftlesung, Mischna-Studium. Eine Reihe charakterlicher Vorzüge muss der Studierende besitzen, z. B. Gott, die Menschen und gerechte Taten lieben, nicht stolz sein, dem Nächsten helfen usw. „Man soll ferner beim Lernen überlegt sein, fragen und antworten, hören und dazulernen; lernen, um zu lehren; lernen, um danach zu handeln; seinen Meister weise machen, das Gehörte genau wiedergeben und eine Sache im Namen ihres Urhebers überliefern."[46] Wesentliches Merkmal rabbinischen Lehrens und Lernens war das Wiederholen des Stoffes (mindestens viermal), das Diskutieren und die Frage-Antwort-Methode. Der intensive Umgang von Lehrer und Schüler („dienen"), der auch von einer bestimmten Etikette (aufstehen vor dem Lehrer; nicht seinen Sitz einnehmen; ihn nur „Rabbi" nennen, nicht jedoch seinen Namen benutzen, wenn man mit ihm oder über ihn sprach) geprägt war, führte dazu, dass bedeutende rabbinische Gelehrte dies für wichtiger als den Unterricht selber hielten.

Der Autor: *Prof. Dr. Udo Tworuschka, geb. 1949, studierte vergleichende Religionswissenschaft, evangelische Theologie und Anglistik. Er ist Prof. für Religionswissenschaft an der Universität Jena. Wichtigste Publikationen u.a.: Heilige Wege. Die Reise zu Gott in den Religionen, Frankfurt a. M. 2002; als Hg.: Heilige Schriften. Eine Einführung, Darmstadt 2000; Die Weltreligionen und wie sie sich gegenseitig sehen, Darmstadt 2008.*

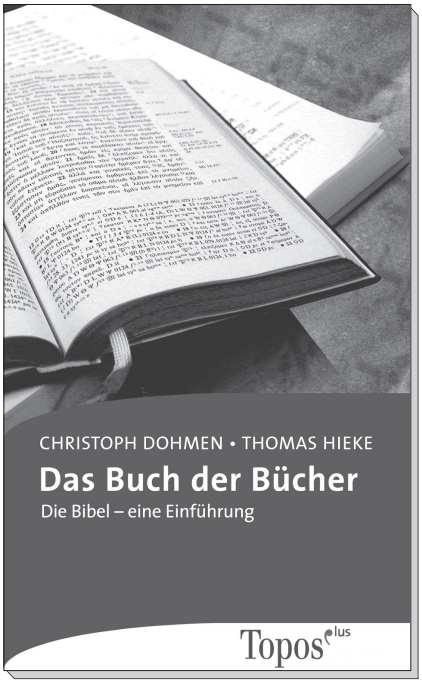
43 Vgl. *Heinz-Jürgen Loth*: Die Pessach-Haggadah, in: *Udo Tworuschka / Dietrich Zilleßen* (Hrsg.), Thema Weltreligionen. Ein Diskussions- und Arbeitsbuch für Religionspädagogen und Religionswissenschaftler, Frankfurt a. M./München 1977, 145–154.

44 *Reinhard Neudecker*, Meister und Jünger im rabbinischen Judentum. In: Dialog der Religionen 7 (1997), Heft 1, 42–53.

45 KohR zu Koh 7,7. Zitiert bei: Ebd., 45.

46 AV 6,6. Zitiert bei: ebd., 45.

Über den größten Bestseller der Weltliteratur



Christoph Dohmen/Thomas Hieke
Das Buch der Bücher
Die Bibel – eine Einführung

Reihe: topos taschenbücher
2. Auflage, 208 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-8367-0524-0
€ (D) 9,90/sFr 18,80

Diese Einführung in das Alte und Neue Testament gibt einen Schlüssel und Wegweiser zur Orientierung in der Bibel an die Hand. Grundfragen des Entstehens und Wachsens werden ebenso behandelt wie Fragen zum Verständnis der Texte. Ein nacherzählender Überblick zu allen Büchern der Bibel – mit Hinweis auf zentrale Textpassagen – ermöglicht dem Leser von heute einen neuen Zugang zum „Buch der Bücher“ und lädt zum Leben und Lesen in der Bibel ein.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

Philipp Müller

Authentische Verkündigung

Predigt zwischen Hörererwartung und Anspruch des Evangeliums

1. Kirche als Dienstleistungsorganisation?

Die Bedeutung von Kirche und Religion hat sich im deutschsprachigen Raum in den vergangenen Jahrzehnten grundlegend gewandelt. An die Stelle eines christlich geprägten Umfelds sind Milieuformen getreten, in denen der überkommene Glaube – wenn überhaupt – nicht mehr wie früher präsent ist.[1] Differenzierung, Pluralisierung und Individualisierung sind zu markanten Signaturen der Gegenwart geworden; sie bestimmen die Einstellung und das Leben vieler Menschen und prägen nicht zuletzt ihre Haltung zu Glaube und Kirche. Auch wenn Religion im öffentlichen Raum und im persönlichen Leben vieler Menschen in den vergangenen Jahren wieder an Bedeutung gewonnen hat,[2] so geht damit keineswegs eine Renaissance des Christlichen einher. Vielmehr ist aus soziologischer Sicht ein Bruch mit den über Jahrhunderte gewachsenen christlichen Traditionen zu konstatieren, der mittlerweile irreversibel geworden ist.

Wie haben die Kirchen auf diese Entwicklung reagiert? Für den Religionssoziologen Michael N. Ebertz haben sie sich zu einem „Mischgebilde" entwickelt, das sich „aus Mustern unterschiedlicher Organisationstypen" zusammensetzt, „in denen aber sozusagen die ‚Flicken' der Überzeugungsorganisation immer unscheinbarer werden"[3]. Er hält es für wahrscheinlich, dass „auch in Zukunft unter den Kirchenmitgliedern der Sozialtyp des religiösen ‚Kunden' an Bedeutung gewinnt, der situativ, fallweise und punktuell die vor allem caritativen und rituellen Angebote der zur Dienstleistungsorganisation sich wandelnden Kirche nachfragt, diese eigensinnig synkretistisch uminterpretiert und dabei einem zur Minderheit werdenden Pol aktiver kirchen- und gemeindebezogener Religiosität … gegenübersteht"[4]. Damit wächst für ihn die Wahrscheinlichkeit, dass „die Kirche als Dienstleistungsorganisation die zumindest vorherrschende kirchliche Sozialgestalt der überschaubaren Zukunft sein wird"[5].

Die Kirche als eine „Dienstleistungsorganisation" wie eine Bank oder eine Ver-

1 Dies belegt die Sinus-Milieu-Kirchenstudie des Heidelberger Instituts „Sinus Sociovision". Vgl. das Themenheft „Kirche in (aus) Milieus": Lebendige Seelsorge 57 (2006), Heft 4, 209–304. *Michael N. Ebertz / Hans-Georg Hunstig* (Hg.), Hinaus ins Weite. Gehversuche in einer milieusensiblen Kirche, Würzburg 2008.

2 Vgl. *Regina Polak*, Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft, Ostfildern 2006.

3 *Michael N. Ebertz*, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg–Basel–Wien [3]1999, 89.

4 Ebd., 97.

5 Ebd.

sicherung und die Kirchenmitglieder als ihre „Kunden" – diese soziologische Diagnose bzw. Prognose ist aus theologischer Perspektive eine Provokation, die ihrem ekklesiologischen Selbstverständnis widerstrebt. Verstünde sich die Kirche als eine Art Servicebetrieb, der sich ausschließlich an den wechselnden oberflächlichen Bedürfnissen seiner „Kunden" orientiert, hätte sie ihre Identität preisgegeben und ihre Botschaft verraten. Auf einer tieferen Ebene indes kann und soll sich die Kirche durchaus als eine Dienstleistungsgemeinschaft verstehen – ist doch die Aufforderung zum Dienen eine der zentralen Handlungsmaximen Jesu (vgl. Mk 10,35–45 u. ö.). Kirche ist legitimerweise dann eine Dienstleistungsgemeinschaft, wenn sie sich auf die Menschen wirklich einlässt und ihnen vom Evangelium her eine überzeugende Antwort auf die existenziellen Fragen ihres Lebens zu geben versucht. Gemäß der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Gaudium et spes" ist dies ihr ureigener Auftrag; in der programmatischen Eröffnung schreibt sie sich selbst ins Stammbuch: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände." (GS 1) Zu Recht mahnt Eva-Maria Faber an, die Schwierigkeiten bei der Glaubensweitergabe nicht nur bei der oberflächlichen Mentalität unserer Zeit zu suchen und sich wirklich auf die Menschen und ihre Fragen einzulassen: „Wir sollten uns die Sache nicht zu einfach machen. Unübersehbar interessieren sich Menschen für religiöse Angebote und das oftmals in einer großen Ernsthaftigkeit. Es muss uns ein Stachel sein, wenn so wenige auf die christliche Botschaft zurückkommen. Ist vielleicht der Anspruch vieler Menschen *höher* als das, was von uns Christen angeboten wird?"[6]

Wie können Christen die Freuden und Ängste ihrer Mitmenschen wirklich kennenlernen und teilen? Dies geschieht im Rahmen alltäglicher zwischenmenschlicher Beziehungen, in denen einer am Leben des anderen partizipiert. Freilich ergeben solche Beziehungen kein differenziertes Bild der gesamtgesellschaftlichen Situation. Um hier einigermaßen verlässliche Informationen zu gewinnen, führen repräsentative Umfragen weiter, die auf die Methoden der empirischen Sozialforschung zurückgreifen.[7] Natürlich können deren Ergebnisse nicht die einzige Norm für kirchliches Handeln sein. Aber wenn die Pastoral die Menschen erreichen will, muss sie deren Situation in all ihren Facetten zu verstehen suchen und mit der christlichen Botschaft in einen konstruktiven Dialog treten lassen, so dass sich in einer Art Verstehenszirkel „Verheißung und Wirklichkeit miteinander … versprechen"[8]. Diese Form des „aggiornamento",

6 *Eva-Maria Faber*, Von der Chance des Evangeliums in unserer Zeit, in: *Franz Annen* (Hg.), Salz der Erde. Die Kraft des Evangeliums in unserer Zeit (Forum Pastoral 1), Zürich 2003, 41–60, bes. 45f.

7 Vgl. den Überblick bei *Helmut Kromrey*, Empirische Sozialforschung. Modelle und Methoden der standardisierten Datenerhebung und Datenauswertung (UTB 1040), Stuttgart [11]2006.

8 So das schöne Diktum von *Ernst Lange*. *Ders*., Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, in: *Ders*. / *Peter Krusche* / *Dietrich Rössler* (Hg.), Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit. Bericht von einer homiletischen Arbeitstagung September 1967 – Esslingen (Predigtstudien. Beiheft I), Stuttgart–Berlin 1968, 11–46, bes. 25.

die den Zu- und Anspruch der christlichen Botschaft und die Erwartungen und Sehnsüchte der Menschen heute miteinander zu vernetzen sucht, trifft den Lebensnerv der Pastoral und ist für die Zukunft von Glaube und Kirche von elementarer Wichtigkeit.

Im Folgenden ist der Fokus auf die Wortverkündigung im Gottesdienst gerichtet. Dazu wird an eine österreichische Gottesdienststudie angeknüpft, die vom Wiener Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Kerygmatik durchgeführt worden ist. Sie ist für den ganzen deutschsprachigen Raum aussagekräftig und wurde im Jahr 2004 unter dem Titel „Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste" veröffentlicht.[9] Diese Umfrage wird zunächst in die Tradition empirischer Hörerbefragungen eingeordnet. Ihre Ergebnisse lassen sich in dem Stichwort „Authentizität" bündeln und mit dem christlichen Zeugen-Verständnis in Beziehung setzen. Abschließend ist danach zu fragen, wie in der konkreten homiletischen Praxis die Erwartungen der Hörerinnen und Hörer als auch der Zu- und Anspruch des Evangeliums gleichermaßen berücksichtigt werden können.

2. Erwartungen der Gottesdienstbesucher und -besucherinnen an die Predigt

Die letzte große empirische Hörerbefragung im deutschsprachigen Raum liegt schon einige Jahrzehnte zurück. Mitte der 1970er-Jahre wurde im protestantischen Raum unter der Leitung von Karl-Fritz Daiber eine repräsentative Umfrage unter Predigthörern und -hörerinnen durchgeführt.[10] Sie war ein wissenschaftlicher Reflex auf eine Unzufriedenheit mit der Predigtpraxis der Nachkriegszeit, die durch eine stärkere Hörerorientierung mittels kommunikationswissenschaftlicher, psychologischer, seelsorgewissenschaftlicher und rhetorischer Erkenntnisse behoben werden sollte. Durch eine empirische Hörerbefragung wollte man verlässliche Informationen darüber gewinnen, wie die Gottesdienstbesucher die Predigt erleben und was sie von ihr erwarten. Zeitgleich wuchs auch in der katholischen Homiletik die Aufmerksamkeit für das Thema „Hörerorientierung", ohne dass jedoch eine Umfrage gleichen Umfangs durchgeführt worden wäre. In den 1980er-Jahren trat dieses Thema in den Hintergrund und die Homiletik wandte sich wieder stärker anderen Aspekten zu. Seitdem sind keine empirischen Hörer- bzw. Gottesdienstbefragungen mehr durchgeführt worden; insofern erfüllt die Wiener Untersuchung ein dringendes homiletisches Desiderat.

Freilich gibt es im Vergleich zwischen der großen evangelischen Umfrage aus den 1970er-Jahren und der jüngsten Umfrage einige Unterschiede: erstere beschränkt sich auf die Predigt, letztgenannte bezieht sich auf den ganzen Gottesdienst – genauer auf die Eucharistiefeier – und vermag so

[9] Vgl. *Paul M. Zulehner* / *Markus Beranek* / *Sieghard Gall* / *Marcus König*, Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste, Ostfildern 2004.

[10] Vgl. *Karl-Fritz Daiber* / *Hans Werner Dannowski* / *Wolfgang Lukatis* u. a., Predigen und Hören. Ergebnisse einer Gottesdienstbefragung. Bd 1: Predigten. Analysen und Grundauswertung. Bd. 2: Kommunikation zwischen Predigern und Hörern. Sozialwissenschaftliche Untersuchungen. München 1980 u. 1983. *Karl-Fritz Daiber*, Predigt als religiöse Rede. Homiletische Überlegungen im Anschluß an eine empirische Untersuchung. Mit Exkursen von Wolfgang Lukatis, Peter Ohnesorg und Beate Stierle (Predigen und Hören Bd. 3), München 1991.

die innere Verzahnung von Liturgie und Verkündigung zu berücksichtigen. Andererseits geht die ältere empirische Umfrage präziser vor und erfüllt höhere wissenschaftliche Standards. Die österreichische Umfrage erhebt selbst nicht den Anspruch, eine Repräsentativumfrage zu sein; aber sie kann nach eigenen Worten „sehr wohl Vorlieben, Unterschiede und Tendenzen sichtbar machen“[11]. Einschränkend wird vermerkt, dass eine homiletische Befragung ganz seltener Kirchgänger, die vielleicht nur an kirchlichen Hochfesten oder bei bestimmten Kasualien den Gottesdienst besuchen, noch aussteht.[12]

Nun zu den Ergebnissen der Wiener Umfrage, die es homiletisch zu reflektieren lohnt:[13] Bemerkenswert ist die hohe Wertschätzung, welche die Predigt im Gottesdienst genießt; sie wird von der Hörerschaft keineswegs als ein Fremdkörper oder gar als störend erlebt. Gefragt nach der Wichtigkeit der Predigt, erreicht sie auf der Skala von 0 bis 10 einen Wert von 7,5. Dieser Wert ist insofern beachtlich, als sie, die Predigt, in der vorkonziliaren Liturgie nicht Teil der Eucharistiefeier war. Dort wurde die Predigt der „Vormesse“ zugerechnet, die der Opfermesse als der eigentlichen gottesdienstlichen Handlung voranging.[14] Heute wissen die Gottesdienstbesucher die sonntägliche Predigt zu schätzen und bejahen damit implizit auch die Liturgiereform. Aufschlussreich sind die konkreten Erwartungen der Hörerinnen und Hörer an die Predigt: An oberster Stelle wird eine glaubhafte Darstellung (9,1) genannt. An zweiter Stelle steht der Wunsch nach Ganzheitlichkeit: sie soll Kopf und Herz ansprechen (8,8). Knapp darauf folgen der Wunsch nach einer natürlichen Aussprache des Predigers (8,7), der Bezug zum heutigen Leben (8,6) sowie eine geist- und humorvolle Präsentation (8,6). Außerdem soll die Predigt einsichtig gegliedert sein (8,3) und eine spirituelle Ermutigung im Glauben bieten (8,2).

Diese Erwartungen werden in der Praxis nur zum Teil eingelöst. Die Zufriedenheit mit dem Inhalt kommt auf einen Mittelwert von 5,7, die Zufriedenheit mit der Form auf 5,4. Somit liegt zwischen dem, wie die Hörer und Hörerinnen die Predigt gewichten und was sie von ihr erwarten und dem, wie sie die Predigten konkret erleben, eine deutliche Differenz von etwa zwei Punkten. Dies ist ein deutlicher Hinweis, dass in der Predigt nicht selten eine kerygmatische Chance vertan wird. Es stellt sich die Frage: Warum klaffen Erwartung und Wirklichkeit recht deutlich auseinander und wie könnte hier gegengesteuert werden? Diese Diskrepanz könnte ein Anlass sein, ein stärkeres Augenmerk auf die Wortverkündigung zu legen und über eine Intensivierung der homiletischen Aus- und Fortbildung nachzudenken.

3. Authentizität als zentrale Hörererwartung

Wie lassen sich die konkreten Erwartungen, die Hörer und Hörerinnen an die Predigt

[11] *Paul M. Zulehner* u. a., Gottvoll und erlebnisstark (s. Anm. 9), 9.
[12] Ebd., 17.
[13] Vgl. zu Folgendem ebd., 43–49.
[14] Innerhalb der „Vormesse“ wurde die Predigt „eher als eine Einschaltung in den Gang der Liturgie denn als ein Fortschreiten in ihrem Verlaufe“ empfunden. *Josef Andreas Jungmann*, Missarum sollemnia. Eine genetische Betrachtung der römischen Messe. Bd. 1: Messe im Wandel der Jahrhunderte, Messe und kirchliche Gemeinschaft, Vormesse, Wien–Freiburg–Basel [5]1962, 583.

richten, näher interpretieren? Der Wunsch nach einer einsichtigen Gliederung signalisiert, dass der Prediger mit seinen Gedanken nicht abschweifen und „vom Hölzchen aufs Stöckchen" kommen soll, sondern seinen homiletischen Zielsatz konsequent verfolgt. Dazu gehört auch, dass ein Prediger nicht wie ein Autofahrer agiert, „der links blinkt, aber rechts abbiegt" (Rolf Zerfaß). Auf den Predigtvorgang übertragen heißt das: ein Prediger soll in der Einleitung kein Interesse an einem bestimmten Thema wecken oder eine konkrete Frage aufwerfen, um dann im Hauptteil ein ganz anderes Thema zu entfalten.

Über diesen wichtigen formalen Aspekt hinaus lassen sich wesentliche Hörererwartungen in dem Stichwort „Authentizität" bündeln. Die Hörer und Hörerinnen erwarten vom Prediger primär eine glaubhafte Darstellung, was sich auf rhetorisch-kommunikativer Ebene mit dem Wunsch nach einer ungekünstelten natürlichen Aussprache deckt. Ein authentischer Prediger spricht Kopf und Herz gleichermaßen an, weil ihm die inhaltliche Balance zwischen der kognitiven und der emotionalen Ebene gelingt. Zur Authentizität trägt ebenfalls ein Bezug zum heutigen Leben bei – sei es durch expliziten Rückgriff auf eigene Erfahrungen, sei es durch Bezugnahme auf die Lebenswelt der jeweiligen Hörerinnen und Hörer. All dies sind wichtige Voraussetzungen, dass sich die Gottesdienstbesucher spirituell ermutigt fühlen und eine weitere zentrale Predigt-Erwartung erfüllt finden.

Was ist mit dem Begriff „Authentizität" näherhin gemeint? Als authentisch und „echt" (so die Bedeutung des griechischen Ursprungsworts) wirkt ein Mensch, dessen Handeln der Personmitte entspringt und damit auch die Ebene des Unbewussten tangiert.[15] Idealerweise hat ein authentischer Mensch eine in sich stimmige Identität entwickelt und steht innerlich hinter dem, was er sagt und tut, so dass sein Denken, Sprechen und Handeln kongruent sind. Freilich sagt dieses Kriterium noch nichts darüber aus, worin ein Mensch authentisch ist. Theoretisch ist auch denkbar, dass ein Prediger authentisch wirkt, ohne dass der Inhalt seiner Verkündigung in Bezug zum Evangelium steht und ihm vielleicht sogar widerspricht. Oder es ist möglich, dass ein Prediger seine Gedanken zwar „geist- und humorvoll" präsentiert (auch dies eine Hörererwartung), es ihm aber letztlich um eine Form der Selbstinszenierung geht. Die fiktive Gestalt des Prälaten Sommerwild, in dem der Schriftsteller Heinrich Böll einen pseudointellektuellen und affekthaschenden Predigtstil karikiert, ist hierfür ein literarisches Beispiel: „Die Vorführung ist peinlicher, als Sommerwilds Behörde erlauben sollte. Da lese ich doch lieber Rilke, Hofmannsthal, Newman einzeln, als dass ich mir aus den Dreien eine Art Honigwasser zurechtmischen lasse … Da ist es mir schon lieber, wenn ein hilfloser dicklicher Pastor von der Kanzel die unfassbaren Wahrheiten dieser Religion herunterstammelt und sich nicht einbildet, ‚druckreif' zu sprechen."[16]

Um solche homiletischen Zerrformen zu vermeiden, bedarf es seitens des Predigers einer doppelten Authentizität: seine Person soll echt und überzeugend wirken

[15] Zur Bedeutung des Unbewussten vgl. die instruktive Dissertation von *Klaus Baumann*, Das Unbewußte in der Freiheit. Ethische Handlungstheorie im interdisziplinären Gespräch (Analecta Gregoriana 270), Rom 1996.

[16] *Heinrich Böll*, Ansichten eines Clowns, Köln–Berlin 1963, 132f.

und gleichzeitig soll in ihm die Botschaft des Evangeliums auf eine authentische Weise durchscheinen.[17] Gibt es einen theologisch fundierten Brückenbegriff, der diese doppelte Authentizität angemessen berücksichtigt, sie miteinander verbindet und einander zuordnet? Diese Anforderung vermag der Zeugen-Begriff zu erfüllen, der im nächsten Abschnitt inhaltlich erläutert wird.

4. Der Prediger als Zeuge steht für eine doppelte Authentizität

Im pastoralen Sprachgebrauch wird die Verkündigung, zu der auch die Predigt gehört, als Martyria und damit als Zeugnis bezeichnet. Entsprechend gilt der Verkündiger der christlichen Botschaft als Zeuge, der – so der Innsbrucker Bischof Manfred Scheuer – „die dem Christusereignis angemessene Vermittlungsgestalt“[18] ist. Woher kommen die Begriffe „Zeuge“ und „Zeugnis“ und welche kerygmatischen Implikationen haben sie?

Ursprünglich ist der Zeugnis-Begriff im forensischen Kontext und damit vor Gericht zu Hause. Dies lässt sich in antiker Zeit für den hebräischen, griechischen und lateinischen Sprachgebrauch nachweisen, es trifft aber ebenso auf die Herkunft des deutschen Zeugnisbegriffs zu. Etymologisch hängt das deutsche Wort „Zeuge“ mit „ziehen“ (althochdeutsch „ziohan“) zusammen, welches das „Ziehen“ vor Gericht meinte. Rechtsgeschichtlich gesehen war die Berücksichtigung von Zeugenaussagen ein großer Fortschritt. Denn damit wurde ein stärker rational ausgerichtetes Verfahren der Beweisführung angewandt, das der Wahrheitsfindung förderlicher war als magische Praktiken. Für den Zeugen ist charakteristisch, dass er aus eigener Anschauung etwa miterlebt hat, das für die Wahrheitsfindung und damit für ein gerechtes Urteil ausschlaggebend sein kann. Aufgrund der eigenen Wahrnehmung, die seiner Aussage zugrunde liegt, ist er durch keine andere Person ersetzbar.

Aus dem forensischen Sprachgebrauch entwickelte sich sowohl in den biblischen Sprachen als auch im Deutschen eine übertragene Verwendung der Begriffe Zeugnis und Zeuge, darunter auch der Zeuge aus innerer Überzeugung bzw. der Glaubenszeuge. Wie der Zeuge vor Gericht nur von dem berichten kann, was er gesehen, gehört oder sonst wie mitbekommen hat, so hat sich auch dem Zeugen aus innerer Überzeugung etwas erschlossen, das anderen a priori nicht in derselben Weise zugänglich ist. Es bedarf jeweils der Mitteilung, damit andere des Zeugnisses gewahr werden. Damit sind beide Arten von Zeugnis kommunikativ ausgerichtet. Zudem haben sie gemein, dass es letztlich jeweils um den Inhalt des Bezeugten, nicht aber um die Person

[17] Bereits *Hiernonymus* erwähnt, was die antiken Rhetoren von einem guten Redner erwarten: „Die Rhetoren verlangen zwei Dinge vom Redner: er muss ein guter Mensch und im Reden erfahren sein. Vor allem verlangt man eine tadellose Lebensführung und erst an zweiter Stelle eine beredte Zunge, will einer Anerkennung finden. Denn wo das Leben die Worte Lügen straft, hört jede Lehrautorität auf.“ *Ders.*, Brief an Oceanus, in: *Alfons Heilmann / Heinrich Kraft*, Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet. Bd. 4, München 1964, 164.

[18] *Manfred Scheuer*, Thesen zur Spiritualität im pastoralen Dienst, in: Korrespondenzblatt des Canisianums, 137 (2003/2004), Heft 1, 2. Zum semantischen, begriffsgeschichtlichen, biblischen und rechtlichem Verständnis von „Zeuge“ und „Zeugnis“ vgl. *Philipp Müller*, Predigt ist Zeugnis. Grundlegung der Homiletik, Freiburg–Basel–Wien 2007, 130–207 u. 281–299.

des Zeugen selbst geht. Gleichwohl sind beide Zeugnis-Formen nicht miteinander identisch. Das Zeugnis vor Gericht ist auf äußere Fakten, Geschehnisse und Abläufe bezogen; sein Inhalt kann den Zeugen innerlich unberührt lassen. Hingegen ist das Zeugnis aus innerer Überzeugung auf die persönliche Einstellung eines Menschen bezogen. Es berührt seinen Glauben und seine Wertvorstellungen, die er vor anderen vertritt und für die er möglicherweise sogar bereit ist, massive Nachteile in Kauf zu nehmen. Das Wort Martyrium zeigt den äußersten Horizont an, was auf einen „martys", also einen Zeugen aus innerer Überzeugung, schlimmstenfalls zukommen kann.

Der Prediger ist dem Typos des Zeugen aus innerer Überzeugung zuzurechnen. Der christliche Glaube hat sich ihm in seinem Wahrheits- und Sinngehalt erschlossen und ist ihm zu einer wertvollen Einsicht geworden. Die Heilige Schrift spricht vom „Schatz im Acker" und von der „kostbaren Perle", auf die Menschen gestoßen sind (Mt 13,44–46). Beide sind fündig geworden: sowohl der Mann, der den Schatz im Acker zufällig gefunden hat, als auch der Kaufmann, der sich systematisch auf die Suche nach wertvollen Perlen gemacht hat. Das Zeugnis im theologischen Sinn zeichnet sich also dadurch aus, dass einem Menschen der Glaube evident geworden ist. Mit dieser Form der Evidenz – man kann auch von Glaubenserfahrung sprechen – ist der Zeuge durch nichts und niemanden zu ersetzen; hierin ist er unverzichtbar wie der Zeuge vor Gericht. Nach Maßgabe des Neuen Testaments ist es die Eigenart christlicher Glaubenserfahrungen, dass sie Menschen zum Weitersagen, zur Verkündigung drängt. In diesem Sinn heißt es in der Apostelgeschichte: „Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben." (Apg 4,20) Oder in einem Logion Jesu aus dem Matthäusevangelium heißt es: „Wovon das Herz voll ist, davon spricht der Mund." (Mt 12,34) Für den christlichen Zeugen bedeutet das, authentisch von dem zu sprechen, was ihm selbst zu Herzen gegangen ist, was ihn innerlich berührt und sich in seinem Leben als Sinnperspektive erschlossen und bewährt hat.

Somit konvergieren der Wunsch der Gottesdienstbesucher nach Authentizität und die kerygmatischen Optionen einer Zeugnis-Theologie im Kern miteinander. Damit hängt eine weitere Konvergenz zusammen: Die österreichische Gottesdienstumfrage nennt an zweiter Stelle den Wunsch der Hörer nach einer Verkündigung, die „Kopf und Herz" gleichermaßen anspricht. Ähnlich eignet auch dem christlichen Zeugnis eine Form der Ganzheitlichkeit, bei der sich die Gefühls- und Verstandesebene gegenseitig durchdringen. Natürlich ist die Predigt keine theologische Vorlesung und ersetzt die Vernunft den Glaubensakt nicht. Trotzdem sollte christliche Verkündigung im Sinne des „fides quaerens intellectum" die kognitiv-rationale Ebene nicht ganz vernachlässigen.[19] Der Prediger ist auch Anwalt der Intelligibilität des Glaubens, der den Hörern und Hörerinnen aufgrund seiner theologischen Kompetenz immer wieder einsichtig machen kann, dass Glaube und Denken keine

[19] Es ist in diesem Zusammenhang auch an die Tradition der „Katechetischen Predigt" zu erinnern. Vgl. hierzu *Ludwig Mödl*, Predigt als Unterweisung. Von der Aktualität der Katechetischen Predigt, in: *Philipp Müller* / *Hubert Windisch* (Hg.), Seelsorge in der Kraft des Heiligen Geistes. Festschrift für Weihbischof Paul Wehrle, Freiburg–Basel– Wien 2005, 109–118.

Gegensätze sind, sondern der recht verstandene Vernunftgebrauch dem Glauben zugute kommt und ihn zu vertiefen vermag.

5. Wege einer authentischen Verkündigung

Wie kann das homiletische Postulat einer doppelten Authentizität in der konkreten Predigtpraxis umgesetzt werden? In seinem „Grundkurs Predigt 1" beginnt Rolf Zerfaß seine „Homiletischen Faustregeln" mit folgendem Postulat: „Beginne bei dir selbst! Nur wenn Du in Kontakt stehst mit Dir, kommst du in Kontakt zum Hörer."[20] Die Selbstwahrnehmung bereitet den Boden für die „Assoziationsphase". Hier schreibt ein Prediger alle Gedanken auf kleine Notizzettel, die ihm spontan zu einer Perikope oder einem Bibelvers einfallen. Anschließend vollzieht der Prediger in der „Bisoziationsphase" einen Perspektivenwechsel. Jetzt nimmt er die Lebenssituation seiner Hörerschaft wahr, an die er das Predigtwort richtet und überlegt sich, was ein Bibelwort für sie und ihr Leben bedeuten kann. Dieses doppelte Verfahren soll bewirken: ein Prediger kann nur dann als Person authentisch wirken, wenn er mit seinem persönlichen Erfahrungshorizont und seiner Glaubensexistenz in Berührung steht; es berücksichtigt aber auch, dass sich christliche Verkündigung an eine konkrete Hörerschaft in ihrer spezifischen Lebenssituation richtet, in die ein Prediger sich hineinzudenken versucht. Wenn zudem der Zielsatz der Predigt theologisch reflektiert wurde und in der Assoziations- und Bisoziationsphase einen Resonanzboden findet, sind beste Voraussetzungen einer doppelten Authentizität gegeben.

Es ist eine Sache, *dass* ein Prediger in der Verkündigung mit seinem persönlichen Erfahrungshorizont präsent ist, eine andere, *was* und *wie viel* er den Hörern von sich preisgibt. Gewiss hat das explizite Glaubenszeugnis des Predigers in der Verkündigung seine Berechtigung, doch ist dieser Aspekt vergleichsweise sekundär. Denn ein persönliches Zeugnis kann die Hörer auch „erdrücken" und sie daran hindern, den Sinn der Botschaft für ihr Leben zu entdecken. Die Maßgabe der expliziten Selbstkundgabe sollte sein, ob sie den Hörern und Hörerinnen hilft, ihr Leben vom Glauben zu deuten. Diese Selbstkundgabe geht mit einer selektiven Authentizität einher: was ein Prediger von sich kundtut, muss wahr sein und sollte in der konkreten Verkündigungssituation stimmig sein; aber er braucht nicht alles preiszugeben, was er auf seinem Lebens- und Glaubensweg erlebt, erfahren und vielleicht auch durchlitten hat.[21] Da sich in der Kommunikation vieles auf unbewusster Ebene abspielt, wird auch in der Verkündigung Entscheidendes nonverbal vermittelt. Menschen spüren in der Regel, ob ein Verkünder authentisch ist

[20] *Rolf Zerfaß*, Grundkurs Predigt 1. Spruchpredigt. Unter Mitarbeit von Klaus Roos, Düsseldorf [5]1997, 66. Vgl. zu Folgendem ebd., 62–75. Übrigens sind auch in der Gesprächspsychotherapie die Kongruenz bzw. die Echtheit entscheidende Voraussetzungen für die wertschätzende und einfühlsame Zuwendung zum anderen. Erst alle drei Aspekte zusammen ermöglichen eine heilende und helfende Begegnung. Vgl. *Carl R. Rogers*, Therapeut und Klient. Grundlagen der Gesprächspsychotherapie, Frankfurt a. M. [19]2006.

[21] Ruth Cohn hat den Begriff der „selektiven Authentizität" geprägt, den *Friedemann Schulz von Thun* mit „Stimmigkeit" wiedergibt und folgendermaßen erläutert: „‚Stimmigkeit' heißt: in Übereinstimmung mit der Wahrheit der Gesamtsituation, zu der neben meiner inneren Verfas-

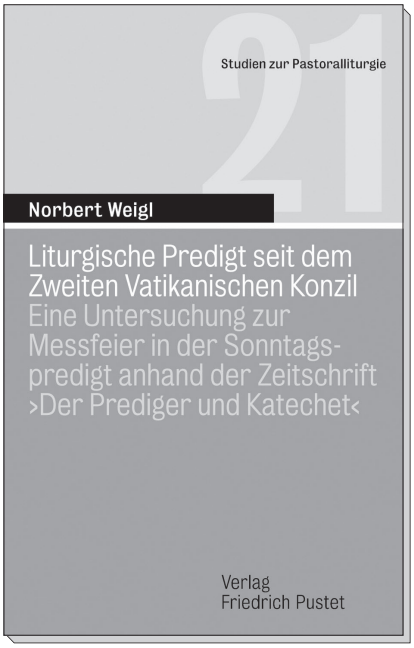
oder ob seine Worte bloße Floskeln sind, ob er auf einer tieferen Ebene z. B. mit dem Aussagegehalt eines Schrifttextes in Berührung gekommen ist oder ob er sich hinter scheinbar objektiven Aussagen verschanzt. So kann ein Prediger auch dann authentisch wirken, wenn er in der 3. Person Sachverhalte schildert und eine biblische Perikope Vers für Vers auslegt.

Eine Predigt, die sich einer doppelten Authentizität und damit dem Zeugnisgedanken verpflichtet weiß, steht in einem umfassenden Kontext: Gewiss gehört ein praktisches „know-how" über konkrete Schritte der Predigtvorbereitung, der kreative Umgang mit unterschiedlichen Predigttypen, theologische, rhetorische und kommunikationswissenschaftliche Kenntnisse und manches andere mehr dazu. Eine Schlüsselkompetenz in dem ganzen Geschehen ist jedoch die Fähigkeit des Predigers, eigene und fremde Lebenserfahrungen auf kreative Weise zum Evangelium in Beziehung zu setzen und diese Wechselbeziehung sprachlich angemessen zu artikulieren. Je intensiver einem Prediger dieser Korrelationsvorgang gelingt, umso kraftvoller und authentischer wird seine Verkündigung sein.

Der Autor: *Geb. 1960, Studium der Kath. Theologie und Geschichte, Priesterweihe 1991; von 1992 bis 1997 Assistent am Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Universität Freiburg i. Br.; 1997 Promotion zum Dr. theol.; 1999 bis 2006 Regens des Erzb. Priesterseminars der Erzdiözese Freiburg in St. Peter (Schwarzwald); 2006 Habilitation; seit 2008 Professor für Pastoraltheologie an der Katholischen Fachochschule Mainz; Publikationen: Dem Leben dienen. Dass Seelsorgeverständnis von Linus Bopp (1887–1971) im Kontext heutiger Seelsorgekonzeptionen. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 28), Würzburg 1997; Predigt ist Zeugnis. Grundlegung der Homiletik. Freiburg–Basel–Wien 2007; zahlreiche Aufsätze.*

sung und meiner Zielsetzung auch der Charakter der Beziehung (auch: Rollen-Beziehung), die innere Verfassung des Empfängers und die Forderungen der Lage gehören." *Ders.*, Miteinander reden. Bd. 1: Störungen und Klärungen. Allgemeine Psychologie der Kommunikation, Hamburg [41]2005, 121.

Zur homiletischen Erschließung der Eucharistiefeier



Norbert Weigl
Liturgische Predigt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil
Eine Untersuchung zur Messfeier in der Sonntagspredigt anhand der Zeitschrift ‚Der Prediger und Katechet'

Reihe: Studien zur Pastoralliturgie, Bd. 21
550 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-7917-2185-9
€ (D) 54,–/sFr 90,90

Die „liturgische Predigt" war zur Zeit der Liturgischen Bewegung ein wichtiges Medium, um eine aktive Teilnahme am Gottesdienst zu fördern. Die vorliegende Studie fragt, wie dieses Anliegen seit dem II. Vatikanum fortgeführt wurde. Wie wurden den Gläubigen Veränderungen der Liturgiereform nahegebracht? Wie wurden liturgische Texte und Riten aufgegriffen und welche Dimensionen der Eucharistie wurden erschlossen?
Die Untersuchung ist ein Beitrag zur jüngsten Liturgiegeschichte. Zugleich kann sie Wege aufzeigen, die Eucharistie in der Predigt zu erschließen, um die Gläubigen näher an das gefeierte Mysterium heranzuführen.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

Stefan Gärtner

Laientheologen in der Gemeinde

Eine Situationsanalyse

In jenen Ländern, in denen akademisch ausgebildete Laien im pastoralen Dienst tätig sind, gerät deren Stellung in den letzten Jahren zunehmend unter Druck.[1] Man befindet sich „in einer kirchenpolitisch sensiblen Lage".[2] Die Finanznot führt in manchen Bistümern zur Frage, welchen Mehrwert LaientheologInnen für die Gemeinden eigentlich haben. Ist diese Berufsgruppe wirklich unersetzlich oder könnte man auf ihren Beitrag notfalls auch verzichten? Anhand einer praktisch-theologischen Situationsanalyse werden die kirchenpolitische Tagesaktualität sowie die Logik von Sparprozessen in einen größeren Zusammenhang gerückt. Dazu soll die Position der Laientheologen in einer Gemeinde näher erläutert werden.

1. Die prekäre Zwischenposition der LaientheologInnen in der Gemeinde

Das Zweite Vatikanische Konzil lieferte mit der Aufwertung der Laien in der Kirche auch die (pastoral-)theologische Grundlage für das professionelle Laienengagement im pastoralen Dienst.[3] Es ist darum kein Zufall, dass insbesondere das Berufsbild der Pastoralreferentinnen und -referenten in der Aufbruchsphase des Konzils entstanden ist.

Als solche(r) begibt man sich allerdings in eine schwierige Position zwischen Getauften und Geweihten.[4] Denn man ist kein „echter" Laie mehr, sondern ein *Professional*. Andererseits jedoch hat man in

1 Vgl. *U. Ruh*, Ein breites Spektrum. Die Rolle der Laien in der Kirche von heute, in: Herder Korrespondenz 62 (2008), 25–28; *H.-G. Knickmann-Kursch*, Veränderungen der Praxis der Bistümer hinsichtlich Ausbildung, Einstellung und Einsatz von PastoralreferentInnen, in: PThI 25 (2005), 108–111; *St. Mokry*, Einstellungsstopp für Pastoralreferentinnen und -referenten: Das Aus für einen jungen kirchlichen Beruf? Versuch eines Problemaufrisses im Kontext von Finanznot und ekklesiologischem Ort, in: *Ders./K. Döhner* (Hg.), Nur Schönwetterberufe? Laien im pastoralen Dienst zwischen Finanznot und Idealismus, Würzburg 2006, 12–26; *P. Stappaerts*, Parochieassistenten in de kou, in: Mensen onderweg 109 (2007), H. 7, 1–8; *L. Spruit*, Niet-gewijde pastorale professionals in de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland, in: *A. H. C. van Eijk/A. P. H. Meijers* (Hg.), Gedoopt, gevormd, gezonden. Status en statuut van de pastoraal werk(st)er, Zoetermeer 2001, 46–61.

2 *P. M. Zulehner*, Qualität und Farbe. Zum Ort der Pastoralreferenten in der Kirche, in: Lebendige Seelsorge 58 (2007), 210–213, hier: 210.

3 Vgl. *M. Tremel*, Die Evangelisierung der Kirche durch die Frauen. Das Amt der Pastoralreferentin: Ein Zeichen der Zeit, in: *St. Mokry/K. Döhner* (Hg.), Nur Schönwetterberufe? (s. Anm. 1), 67–81.

4 Vgl. *St. van den Bossche*, Op Gods plaats staan. Over het problematische statuut van de pastoraal werk(st)er als zij of hij tussen gedoopte en gewijde belandt, in: *A. H. C. van Eijk/A. P. H. Meijers* (Hg.), Gedoopt, gevormd, gezonden (s. Anm. 1), 111–131.

der Kirche kein Amt inne, das in seiner Vollgestalt den Geweihten vorbehalten ist. Obzwar man dieselbe Ausbildung genossen hat, wird man manchmal nur als Helfer des Priesters angesehen. Zudem ist man in der Seelsorge ersetzbar, sobald (wieder) eine ausreichende Anzahl Geweihter bereitsteht. Auf der anderen Seite wird man von manchen in der Gemeinde aber auch als vollwertiger Priesterersatz wahrgenommen.

In der eben gezeichneten Skizze wird etwas von der schwierigen Situation der LaientheologInnen in einer Gemeinde sichtbar. Ich möchte dies mit Blick auf das implizite Konkurrenzverhältnis zwischen LaientheologInnen und Priestern einerseits sowie zwischen ihnen und den normalen Gläubigen andererseits analysieren. Damit soll nicht der Anspruch erhoben werden, beide Verhältnisse erschöpfend besprochen zu haben.[5] Jedoch werden auf diese Weise bestimmte Konfliktlinien und Problemlagen in den Gemeinden m.E. besonders deutlich.

1.1 LaientheologInnen und Priester: Konkurrenz der Professionals

Wenn man die Zwischenposition der LaientheologInnen nach der Seite der Geweihten hin betrachtet, dann fällt angesichts schwindender finanzieller und personeller Ressourcen in der Pastoral die faktische Konkurrenz beider Berufsgruppen auf. Dies zeigt sich besonders in der Gemeinde.[6] Denn LaientheologInnen und Kleriker besetzen hier dasselbe Aufgabengebiet. Im Gegensatz zu früheren Zeiten sind nicht mehr nur Priester „Pastoren", sondern nun füllen auch Laien diese Rolle bzw. Teile davon aus. In einer berufssoziologischen Perspektive entsteht darum faktisch eine Konkurrenzsituation. Um hierin erfolgreich bestehen zu können, muss man sich von der jeweils anderen Seite abgrenzen und das Eigene besonders betonen.[7] Eine solche Dynamik ergibt sich, gerade weil man vieles gemeinsam hat.

Offensichtlich sind diese Gemeinsamkeiten in der Gemeindepraxis zu finden. So hat die Übernahme pastoraler Funktionen durch LaientheologInnen „nicht zu einem neuen, eigenen Berufsprofil"[8] oder zu einer „berufsgruppenspezifischen Spiritualität"[9] geführt, wie man dies eigentlich erwarten könnte. Manchmal wird ihnen dieser Umstand als Versäumnis ausgelegt: Weil sie kein eigenständiges, intellektuell-theologisches Charisma entwickelt hätten, zeigten sich LaientheologInnen als Berufsgruppe in Zeiten der Krise und im nun einsetzenden Verdrängungswettbewerb in der Kirche besonders anfällig.[10]

In einer berufssoziologischen Perspektive allerdings kann das vermeintliche Versäumnis nicht überraschen. Denn fak-

5 Vgl. als Überblick *P. M. Zulehner*/*K. Renner*, Ortsuche. Umfrage unter Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum, Ostfildern 2006, 80–113.

6 Vgl. *R. Bucher*, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindetheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche, in: PThI 28 (2008), 66–90, hier: 77; *Ders.*, Kirche ohne Geld und Vertrauen. Die heilsame Provokation der Krise, in: *M. Heimbach-Steins*/*H.-G. Schöttler* (Hg.), „… nicht umsonst gekommen." Pastorale Berufe, Theologie und Zukunft der Kirche, Münster 2005, 43–62, hier: 54–58.

7 Vgl. *St. Gärtner*, LaientheologInnen im Ausverkauf? Beobachtungen zum Verhältnis von Klerikern und LaiInnen angesichts der Sparzwänge, in: Diakonia 37 (2006), 64–69.

8 *L. Spruit*, Niet-gewijde pastorale professionals (s. Anm. 1), 55.

9 *P. M. Zulehner*, Qualität und Farbe (s. Anm. 2), 213.

10 Vgl. *R. Bucher*, Kirche ohne Geld und Vertrauen (s. Anm. 6), 54–58.

tisch haben LaientheologInnen im pastoralen Dienst viel mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede mit den ursprünglichen Monopolisten, also mit den Priestern, in der Rolle des Pastors aufzuweisen. Empirische Untersuchungen zeigen, dass es Übereinstimmungen zwischen ihren jeweiligen Tätigkeiten gibt, also bei der Arbeitsaufteilung in einer Gemeinde.[11] Ohne Berücksichtigung des Vorstehermonopols der Amtsträger bei der Eucharistie[12] gibt es keine prinzipiellen Unterschiede zwischen Priestern und LaientheologInnen bei den Schwerpunkten in der Gemeindepastoral, sondern vor allem individuelle Akzentsetzungen und gemeinsame Arbeitsabsprachen.

Ein anderes Beispiel sind die relativen Übereinstimmungen in ihrer religiösen Biografie und bei der individuellen Spiritualität. Ein signifikanter Unterschied zwischen beiden Gruppen ist hier vor allem im Kirchenbild und bei der Kirchenbindung festzustellen.[13] Die größeren Parallelen zwischen Priestern und Pastoral- bzw. GemeindereferentInnen deuten aber darauf hin, dass sich ihre Konkurrenz untereinander verschärft. Denn man zeigt viele Übereinstimmungen und deckt häufig ein- und denselben Aufgabenbereich in der Gemeinde ab. Entsprechend müssen die Unterschiede besonders betont werden.

Es kann nicht überraschen, dass dies zu Spannungen und zur Schaffung künstlicher Gegensätze führt. Gerade an den vermeintlichen oder tatsächlichen Differenzen entzünden sich dann die Probleme. Ein Beispiel hierfür ist die Residenzpflicht, die jeder Mitarbeiterin/jedem Mitarbeiter in der Gemeindepastoral auferlegt wird. Sie lässt sich bei der Berufstätigkeit des Partners/der Partnerin einer Laientheologin/eines Laientheologen allerdings nur mühsam realisieren, etwa im Fall des jeweils notwendigen Wohnortwechsels bei einem neuen Einsatzort. Vom Priester in einer Gemeinde wird dagegen erwartet, dass er exponiert im Pfarrhaus lebt.

Hiermit ist ein weiteres Spannungsfeld angedeutet. Es geht um die individuelle Erreichbarkeit. Vom Priester wird ständige Einsatzbereitschaft erwartet, was natürlich potenziell zu Überforderungen und Burnout führen kann.[14] Die daraus entstehenden innerpsychischen Spannungen werden manchmal auf die LaientheologInnen projiziert: Diese würden sich nur ungenügend einsetzen und damit die Priester und letztlich die Gemeindemitglieder im Stich lassen. Stattdessen beharrten sie auf klaren Arbeitszeitregelungen und auf einer genauen Einhaltung der abgesprochenen Dienstverpflichtungen.

Für LaientheologInnen im pastoralen Dienst wiederum sind ständige Erreichbarkeit und Einsatzbereitschaft häufig faktisch nicht zu verwirklichen, selbst wenn man dies wollte. Im Gegensatz zu den meisten Priestern haben sie manchmal nur eine

11 Vgl. *L. Spruit*, Niet-gewijde pastorale professionals (s. Anm. 1), 48–50; *P. M. Zulehner*/*K. Renner*, Ortsuche (s. Anm. 5), 38–41.

12 Genau dies scheint die genannten empirischen Ergebnisse für manche so unerwünscht zu machen. Vgl. *P. M. Zulehner*, Qualität und Farbe (s. Anm. 2), 210.

13 Vgl. *L. Spruit*, Niet-gewijde pastorale professionals (s. Anm. 1), 50–52; *U. Feeser-Lichterfeld*, Berufung. Eine praktisch-theologische Studie zur Revitalisierung einer pastoralen Grunddimension, Münster 2005, 132–148; *Ch. Friesl*, Die Utopie als Chance. Lage und Zukunft der „LaientheologInnen", Innsbruck/Wien 1996, 113–117.

14 Vgl. *A. Bisschops* u.a. (Hg.), Verterend vuur. Over burnout in het basispastoraat, Zoetermeer 2007.

Teilzeitanstellung oder sie sind im privaten Bereich mit Versorgungs-, Pflege- oder Erziehungstätigkeiten gebunden.

Ein weiterer potenzieller Konfliktherd ist, dass es in Gemeinden manchmal keine „genügende Übereinstimmung des Zuständig-Sein-für mit dem Fähig-Sein-zu“[15] gibt. Die Bindung der Leitungsgewalt an die Weihe führt zu Problemen, wo beim individuellen Amtsträger die Kompetenzen zur Ausübung seiner Leitungsgewalt faktisch fehlen oder nur unzureichend vorhanden sind. Umgekehrt machen LaientheologInnen die Erfahrung, dass sie zwar über bestimmte Fähigkeiten verfügen, diese aber nicht ausüben können. Die interne Struktur der Kirche bleibt an diesem Punkt hinter den Erfordernissen der pastoralen Praxis zurück.[16] LaientheologInnen stehen dann in der Spannung zwischen ihrem Können und dem kirchenrechtlichen Nicht-Dürfen. Sie haben mit der „Schere zwischen Fähigkeitskompetenz und Zuständigkeitskompetenz“[17] zu kämpfen.

Es ist bei den grundsätzlichen Gemeinsamkeiten von LaientheologInnen und Priestern kein Zufall, dass sich ihre Konflikte besonders an solchen Differenzen und an den Verhaltenszumutungen[18] entzünden, die mit dem pastoralen Dienst verbunden sind. In diesen Konflikten werden die Unterschiede erneut angeschärft. Neben den bereits genannten Themen (und mit ihnen verbunden) ist dabei noch an die folgenden Differenzen zu denken: Enthaltsamkeit versus Möglichkeit zu sexueller Aktivität; umfassende Amtsbefugnisse versus partielle Leitungsgewalt; Einkommenssicherheit versus Kündbarkeit; exklusiv Männer versus Frauen und Männer; *Homilie*-Befugnis versus eingeschränkte Predigterlaubnis; Weihe versus kirchliche Sendung. An diesen Punkten unterscheidet man sich trotz aller sonstigen Übereinstimmung voneinander. Umso konfliktträchtiger sind diese Themen.

Es erweist sich vor diesem Hintergrund als problematisch, wenn die Arbeit von LaientheologInnen in einer Gemeinde analog zur priesterlichen Existenz als „Seins-Beruf“[19] konnotiert wird. Damit verbunden ist die Totalidentifikation über einen bestimmten, zölibatären Lebensstil, der Gehorsam gegenüber dem Bischof innerhalb eines Fürsorgeverhältnisses, die Verschwiegenheitsverpflichtung in der Beichte, die berufsständische Spiritualität des Stundengebetes und die fließende Grenze zwischen Amt und Person.

Wenn solche Verhaltensweisen und Bedingungen der priesterlichen Existenz (häufig allerdings subtil) die normative Folie auch für die LaientheologInnen bilden, dann kann dies auf deren Seite leicht zu Konflikten führen. Denn man kann und will den damit verbundenen Erwartungen an die eigene berufliche Tätigkeit nicht gerecht werden. Außerdem wird so die tatsächliche Exklusivität des priesterlichen Lebensstils verwischt als auch die Entwick-

15 *H. M. Stenger*, Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder, Innsbruck/Wien ²2002, 208. [Im Original teilweise kursiv]

16 Vgl. *L. Karrer*, Seelsorger und Seelsorgerinnen im Schmelztiegel vieler Herausforderungen, in: ThPQ 153 (2005), 240–248.

17 *J. Kreidler*, Der Ort des Berufs in der Pastoral und pastoralen Planung, in: PThI 25 (2005), 117–121, hier: 120.

18 Vgl. *I. Karle*, Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Gütersloh 2001, 72–82.

19 *J. A. Keizer*, Aan tijd gebonden. Over motivatie en arbeidsvreugde van predikanten, Groningen 1988, 71.

lung eines eigenständigen Profils von Laien in der Gemeindepastoral unterdrückt.

1.2 LaientheologInnen und „normale Gläubige“: Konkurrenz der Laien

Auch mit Blick auf die Gemeindemitglieder ist die Zwischenposition der LaientheologInnen mit Herausforderungen verbunden. Eine solche entsteht, wo man sich in Konkurrenz auch zu den „Laienseelsorgern“ erlebt.[20] Allerdings darf dies nicht an die Oberfläche dringen. Denn es gibt ein Bewusstsein dafür, dass die Pastoral eine Aufgabe der ganzen Gemeinde ist und dass man als Hauptamtliche/Hauptamtlicher gerade die Aufgabe hat, die Mündigkeit der Gläubigen an diesem Punkt zu fördern. Andererseits jedoch taucht die Frage auf, ob es denn ein hauptamtliches Laienengagement überhaupt noch geben müsse, wenn die Seelsorge in den Gemeinden doch auch von den Ehrenamtlichen erledigt wird bzw. werden kann.[21]

Diese Frage wird in Zeiten der Finanznot natürlich besonders virulent. Es entsteht bei den LaientheologInnen der Eindruck, dass man mit dem – auch von einem selbst – gewünschten Engagement für die Ehrenamtlichen letztlich sein eigenes berufliches Grab schaufelt. Denn man macht sich damit tendenziell überflüssig, was allerdings durchaus zum Selbstbild vieler Hauptamtlicher in der Seelsorge passt.[22] Trotzdem und gerade deswegen wächst ein unterschwelliges Gefühl der Konkurrenz auch gegenüber den Gemeindemitgliedern.

Dieses Gefühl meldet sich deswegen so hartnäckig, weil man als Laientheologin/Laientheologe im pastoralen Dienst kirchenrechtlich ebenfalls (nur) Laie ist. Ein Priester unterscheidet sich dagegen sehr viel deutlicher von den Ehrenamtlichen in einer Gemeinde, etwa durch seine exponierte Lebensform oder durch seine Amtsbefugnisse. Hauptamtliche Laien dagegen verfügen nicht über solche ins Auge springende Alleinvertretungsmerkmale.

Hinzu kommt, dass viele seelsorgliche Tätigkeiten von den Gläubigen noch immer und manchmal sogar exklusiv mit dem Handeln eines Priesters identifiziert werden.[23] Empirische Untersuchungen zeigen übereinstimmend, „dass viele Gemeindemitglieder im Priester einen Inbegriff von Kirche sehen und weder ihr eigenes Kirchesein hinreichend realisieren noch das seelsorgliche Handeln von Laien im pastoralen Dienst als gleichwertig mit dem Tun der Priester begreifen.“[24] Je kirchenferner die Getauften dabei sind, desto eher legen sie häufig Wert auf den Beistand durch einen „echten“ Priester, etwa an den

[20] Vgl. *L. Karrer*, Seelsorger und Seelsorgerinnen (s. Anm. 16), 240f.; *G. R. Rendle*, Reclaiming professional jurisdiction. The re-emergence of the theological task of ministry, in: ThTo 59 (2002), 408–420, hier: 412–414.

[21] Und auch der alternative Vorschlag zur Schaffung eines Leutepriestertums in der Kirche ist interessanterweise geprägt von einem solchen Affekt gegen ein professionelles pastorales Laienengagement. Vgl. *F. Lobinger*, Vom Pfarrverband zu Leutepriestern, in: *P. M. Zulehner* u.a., Leutepriester in lebendigen Gemeinden. Ein Plädoyer für gemeindliche Presbyterien, Ostfildern 2003, 21–125, hier: 27–37.

[22] Vgl. *W. Steck*, Praktische Theologie I. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt, Stuttgart u.a. 2000, 604f.

[23] Vgl. *G. Groener*, Ingewijd en toegewijd. Profiel en vorming van de parochiepastor, Zoetermeer 2003, 263–267.

[24] *U. Feeser-Lichterfeld*, Berufung (s. Anm. 13), 57.

Knotenpunkten des Lebens. Das Engagement von LaientheologInnen scheint demgegenüber entbehrlich zu sein. Oder aber die „priesterliche Messlatte" wird auch an ihre Tätigkeit angelegt. Dies zeigt sich zum Beispiel in der Erwartungshaltung mancher Gemeindemitglieder mit Blick auf die oben genannten Verhaltenszumutungen, also beim pastoralen Zeitmanagement oder bei der Dienstbarkeit.

Angesichts dessen versuchen LaientheologInnen im pastoralen Dienst verstärkt sich zu professionalisieren.[25] So kann man sich von den anderen Laien in der Gemeinde abgrenzen. Denn die Expertise als akademisch ausgebildete/r und pastoral geschulte/r Theologin/Theologe markiert neben der kirchlichen Sendung den einzigen offensichtlichen Unterschied. Hierauf muss man setzen, wenn man seine Bedeutung sichern und den eigenständigen Wert seines Beitrags zur Pastoral erhöhen will. Die ungewollte Nebenwirkung dieser Entwicklung ist allerdings, dass man damit gleichzeitig die spätmoderne „Expertokratie"[26] verstärkt und verfestigt. Denn in der funktional differenzierten Gesellschaft sollen in jedem sozialen Teilsystem spezialisierte Fachleute zur Verfügung stehen.

So entsteht auch auf dem religiösen Feld eine *vicarious religion*, das heißt sie wird in der Spätmoderne als durchaus wichtig anerkannt, ohne dass dies aber mit persönlichen Konsequenzen verbunden sein darf.[27] Stattdessen wird Religion den Fachleuten dieses sozialen Systems, also den Pastoren zugewiesen. Diese sollen Religiosität sozusagen stellvertretend vorhalten, damit man sie in Krisenzeiten in Anspruch nehmen kann.

Diese Art des Expertentums neigt in der Seelsorge dazu, alle Formen einer folglich als unprofessionell geltenden Alltagsseelsorge[28] der normalen Gläubigen in der Gemeinde abzuwerten. Die Laien werden also durch die Professionalisierungsbemühungen der hauptamtlichen Laien erst zu echten Laien. Und (nicht nur) die Pastoral- und GemeindereferentInnen finden sich auf einmal in einer klerikalen Rolle wieder, nämlich in jener der/des pastoralen Expertin/Experten. Das aber ist eine Rolle, die sie in der Mehrzahl vermeiden wollen.[29] Allerdings besteht in dieser Berufsgruppe durchaus ein „latenter Klerikalismus".[30]

Außerdem gibt es in der funktional differenzierten Spätmoderne Mechanismen, mit denen man im eigenen sozialen

[25] Vgl. *P. M. Zulehner*/*K. Renner*, Ortsuche (s. Anm. 5), 77–79; *A.-M. Korte*/*J. Sanders*, Vrouwen en kerkelijk leiderschap. De Nota Meewerken in het pastoraat in het licht van het leidinggevend optreden van vrouwen in de kerkelijke organisatie, in: *A. H. C. van Eijk*/*A. P. H. Meijers* (Hg.), Gedoopt, gevormd, gezonden (s. Anm. 1), 64–89, hier: 84–86.

[26] Vgl. *I. Illich*, Expertokratie. Entmündigung durch Experten. Zur Kritik der Dienstleistungsberufe, Reinbek bei Hamburg 1979.

[27] Vgl. *G. Davie*, Religion in modern Europe. A memory mutates, Oxford 2000, 177–180.

[28] Vgl. *E. Hauschildt*, Alltagssorge. Der Alltag der Seelsorge und die Seelsorge im Alltag, in: *U. Pohl-Patalong*/*F. Muchinsky* (Hg.), Seelsorge im Plural. Perspektiven für ein neues Jahrhundert, Hamburg 1999, 8–17.

[29] Vgl. *L. Karrer*, Frauen und Männer in pastoralen Diensten. Verlust an Zukunft oder Probe auf die Zukunft?, in: *St. Mokry*/*K. Döhner* (Hg.), Nur Schönwetterberufe? (s. Anm. 1), 82–91, hier: 86.

[30] *M. Tremel*, Das Amt der Pastoralreferent(inn)en – ein zentraler Faktor für die Rezeption des Konzils, in: *Th. Franz*/*H. Sauer* (Hg.), Glaube in der Welt von heute I. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Profilierungen, Würzburg 2006, 142–162, hier: 155.

System – hier der Gemeinde – sogar dann als Expertin/Experte auftritt, wenn man dies selber gar nicht intendiert. So umgibt ein *Professional* die eigene Tätigkeit mit einer Aura der Exklusivität und Komplexität, etwa durch seinen Fachjargon, durch die zunehmende Verkomplizierung der Materie[31] oder durch die selbstverständliche Routine, mit der er an ein Problem herangeht. Je stärker sich in der Spätmoderne die Expertise der verschiedenen *Professionals* ausdifferenziert, desto weniger versteht ein Laie davon bzw. desto unzureichender scheint der gesunde Menschenverstand zu sein.

Ich habe darauf hingewiesen, dass dieselbe Dynamik auch in den Gemeinden wirksam ist. Das pastorale Expertentum breitet sich hier subtil und gleichsam von selbst aus.[32] Die Gemeindemitglieder trauen sich in der Folge an seelsorgliche Aufgaben nicht mehr heran, auch wenn sie in kirchlichen Aktivierungsprogrammen gerade dazu ermutigt werden. Stattdessen weisen sie diese Aufgaben ganz selbstverständlich den zuständigen Fachleuten zu. Dies gilt selbst dann, wenn sie faktisch über viel mehr Kompetenz verfügen, etwa zu predigen oder zu managen. Die *expert power* der hauptamtlichen RollenträgerInnen hat diese Expertise aber bereits vorgängig entwertet.[33]

Wo dies geschehen ist, da verhalten sich selbstbewusste Erwachsene in der Kirche wie Unmündige. Das vermeintlich überlegene Handeln der pastoralen ExpertInnen hat ihre Kompetenz aufgesaugt, auch selber seelsorglich zu handeln.[34] Zugleich werden dadurch diejenigen, die der Seelsorge bedürfen, zu „echten Fällen", um die sich ein Experte oder eine Expertin kümmern muss. Offenbar verstärken LaientheologInnen in einer Gemeinde diese Dynamik, wenn sie sich professionalisieren, um so ihre Eigenständigkeit und Bedeutung gegenüber den Gemeindemitgliedern zu belegen. Damit aber wird das pastorale Grundschisma zwischen *Professionals* und Gläubigen weiter vertieft.[35]

2. LaientheologInnen als Grenzgänger. Eine kleine pastoraltheologische Typologie

Diese Zwischenposition der LaientheologInnen in einer Gemeinde zwischen Geweihten und Getauften spiegelt sich auch in

[31] So steigt zum Beispiel die Wahrscheinlichkeit, eine Glühbirne am Auto selber auswechseln zu können, mit dem Alter des Wagens.

[32] Vgl. *U. Bätz*, Die Professionalisierungsfalle. Paradoxe Folgen der Steigerung glaubensreligiösen Engagements durch professionelles Handeln, in: *M. Krüggeler* u.a. (Hg.), Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel, Opladen 1999, 173–195.

[33] Vgl. *A. J. Remmelzwaal*, Actief en afhankelijk. Een praktijktheorie voor leiderschap in kerkelijke gemeenten, Delft 2003, 227f. Umgekehrt wird ein Vakuum bei den Hauptamtlichen in der Kirche, etwa in der Gemeindeleitung, häufig erstaunlich schnell und erfolgreich durch Laien aufgefüllt.

[34] Vgl. *R. Brouwer*, Pastor tussen macht en onmacht. Een studie naar de professionalisering van het hervormde predikantschap, Zoetermeer 1995, 58–60; *Th. Henke*, Seelsorge und Lebenswelt. Auf dem Weg zu einer Seelsorgetheorie in Auseinandersetzung mit soziologischen und sozialphilosophischen Lebensweltkonzepten, Würzburg 1994, 78–83; 518–551.

[35] Vgl. *P. M. Zulehner*, Pastoraltheologie II: Gemeindepastoral. Orte christlicher Praxis, Düsseldorf 1989, 130–134. Allerdings scheint angesichts der spezialisierten Aufgaben insbesondere in der Kategorialen Pastoral die Entstehung einer „kirchlichen Zweitstruktur" (*R. K. W. Schmidt*/*H. Steinkamp*) aus ausgebildeten Experten durchaus nötig und konsequent zu sein.

der pastoraltheologischen Reflexion ihrer Rolle wider. Weitgehend einig ist man sich, dass eine Beschränkung auf reine Helferfunktionen gegenüber den Priestern als vorkonziliar überwunden werden muss. Stattdessen bestimmt man den hauptamtlichen Laien im pastoralen Dienst häufig als Grenzgänger, und zwar einmal intern und einmal extern, also *ad intra* und *ad extra*.

Im erstgenannten Grenzgänger-Konzept wird die faktische Zwischenposition der LaientheologInnen in der Gemeinde gewissermaßen zur Norm erklärt. Hauptamtliche Laien seien das „Bindeglied zwischen sakramental-hierarchischer Struktur und Gemeindemitgliedern“[36]. Die Probleme dieser intermediären Positionierung sind offensichtlich. Wir haben gezeigt, dass die Lage der Laientheologin/des Laientheologen zwischen Priester und Gemeinde an und für sich problematisch ist. Zudem fällt dieses Konzept implizit hinter das Konzil zurück, indem es nämlich erneut eine Aufspaltung der Pastoral in Kleriker und Laien insinuiert.

Im Konzept *ad extra* wird der hauptamtliche Laie im pastoralen Dienst ebenfalls in der Rolle eines Grenzgängers gesehen. Nun allerdings wird er nicht an der internen Grenze zwischen Priestern und Gläubigen verortet, sondern am Übergang von Gemeinde und ihrer Umwelt.[37] Es geht um eine „Brückenfunktion“[38] zu den Außenstehenden und religiös Interessierten, bei denen die Priester und die Amtskirche nicht mehr ankommen. Die Laientheologin/der Laientheologe wird damit zum Wanderer zwischen den Welten. Sie/Er vertritt die Gemeinde in der spätmodernen Gesellschaft nach außen, versucht hier die Botschaft des Evangeliums verständlich zu übersetzen, um so einen Beitrag zur Humanisierung der Welt und zur Verweltlichung der Kirche zu leisten.

Ein Problem dieses Konzepts ist die darin implizierte duale Aufteilung in Gemeinde und Umwelt, mit einer vermeintlich klaren Grenzziehung zwischen beidem. Dies entspricht in der Spätmoderne nämlich häufig nicht mehr der pastoralen Wirklichkeit. Die Festigkeit religiöser Vergemeinschaftungsformen ist heute erschüttert. Entsprechend verflüssigen und differenzieren sich die Gemeinden zunehmend. Sie werden sowohl (nach innen) immer stärker zu einem Netzwerk aus heterogenen Gruppen, Gemeinschaften und Individuen als auch (nach außen) immer stärker zu einer *liquid church* mit weichen Grenzen.[39] Die zweifellos vorhandenen Ge-

[36] *St. Mokry*, Einstellungsstopp (s. Anm. 1), 20. Vgl. *T. van Eijk*, Het ambt van pastoraal werk(st)er. Overwegingen en een suggestie bij „Meewerken in het pastoraat“, in: *A. H. C. van Eijk*/*A. P. H. Meijers* (Hg.), Gedoopt, gevormd, gezonden (s. Anm. 1), 93–110, hier: 107–109.

[37] Vgl. *P. M. Zulehner*, Laien im pastoralen Dienst – Laien in der Welt, in: *St. Mokry*/*K. Döhner* (Hg.), Nur Schönwetterberufe? (s. Anm. 1), 31–34; *L. Karrer*, Kirche unter Sparzwang. Ende von Visionen? Anstoß zu Visionen?, in: *M. Heimbach-Steins*/*H.-G. Schöttler* (Hg.), „… nicht umsonst gekommen.“ (s. Anm. 6), 23–40; *G. Köhl*, Pastoraler Beruf zwischen Kirche und Gesellschaft, in: Anzeiger für die Seelsorge 111 (2002), 11–14; *R. Ochs*, Grenzgänger zwischen Kirche und Welt. Pastoralreferenten als Schlüsselfiguren kirchlichen Handelns, in: LS 58 (2007), 245–247.

[38] *R. Kümpel*, Priester und Pastoralreferentinnen und -referenten, in: *St. Mokry*/*K. Döhner* (Hg.), Nur Schönwetterberufe? (s. Anm. 1), 59–66, hier: 65 u. *M. Tremel*, Die Evangelisierung der Kirche durch die Frauen (s. Anm. 3), 76.

[39] Vgl. *M. Hochschild*, Religion in Bewegung. Zum Umbruch der katholischen Kirche in Deutschland, Münster u.a. 2001, 88–133; *P. Ward*, Liquid church. A bold vision of how to be God's people in worship and mission – a flexible, fluid way of being church, Carlisle/Peabody 2002.

genreaktionen zu beiden Entwicklungen bekommen unterschwellig anachronistische Züge. Empirisch gesehen ist also „Welt" immer schon in der Gemeinde und diese ist Teil ihrer sozialen Umwelt.

Daraus folgt, dass die Position der Laientheologin/des Laientheologen als Grenzgänger zwischen lokaler Gemeinde und Umwelt nicht eindeutig zu bestimmen ist. Denn die Grenzen selbst sind fließend geworden. Außerdem wird in diesem *ad extra*-Konzept zwischen beiden Seiten der Grenze eine klare Differenz suggeriert, die offenbar nicht besteht. Somit erweist sich eine Bestimmung der Laienrolle im pastoralen Dienst als Grenzgänger nur dann als tragfähig, wenn man dabei die Differenz zwischen Gemeinde und Umwelt nicht unterkomplex beschreibt. Stattdessen gilt es die fluiden Formen des aktuellen Kirche-Seins in der Welt wahrzunehmen.

Hinzu kommt das deutliche legitimatorische Interesse bei manchen Vertretern dieses Modells. Es geht ihnen darum, eine Vermengung der priesterlichen Tätigkeiten bzw. der Identität des Amtes mit den LaientheologInnen zu vermeiden.[40] Indem sich Letztgenannte um den Randbereich der Gemeinde kümmern, lässt sich ihr Profil eindeutig von dem des Priesters abgrenzen. Dessen Aufgaben liegen folgerichtig bei den inneren Vollzügen einer Gemeinde. Dies wird spätestens an der Stelle zum Problem, an der sich die Kirche angesichts der aktuellen Sparzwänge auf ihr „Kerngeschäft" zurückzieht.[41] Denn wenn damit vor allem der Erhalt der internen Gemeindestrukturen gemeint ist, dann fallen die am Rand verorteten LaientheologInnen automatisch aus dem Boot.

3. Fazit

Unsere Situationsanalyse hat gezeigt, dass die aktuellen Schwierigkeiten der LaientheologInnen in einer Gemeinde viel mit ihrer strukturell unklaren Position zwischen Getauften und Geweihten zu tun haben. Auch die praktisch-theologische Reflexion ist offenbar teilweise in dieser Polarität gefangen. Mit der prinzipiellen Überwindung dieser pastoralen Erblast durch das Konzil scheint eine alternative Positionsbestimmung auf.[42] Es ginge dann um den Beitrag der LaientheologInnen an der Kernaufgabe der Gemeinde als Volk Gottes, nämlich Zeichen und Werkzeug der anbrechenden Gottesherrschaft in der spätmodernen Gesellschaft zu werden.

Der Autor: *Dr. habil. Stefan Gärtner, geb. 1965, ist Universitätsdozent für Praktische Theologie mit dem Schwerpunkt Poimenik an der Universität Tilburg/Niederlande (Fakultät Katholische Theologie). Veröffentlichungen: Kommunikation des Evangeliums mit Händen und Füßen. Überlegungen zum Pastoralprojekt „Gott handeln", in: T. Kläden u. a. (Hg.), Kommunikation des Evangeliums, Berlin 2008, 71–81; „Unter Nutzung aller Mittel …" Vier Beobachtungen zur kirchlichen Wahrnehmung der Medienkultur und zu den Bedingungen der Seelsorge im Internet, in: Pastoraltheologische Informationen 27 (2007), 44–56; Bandeloos? Zoeken naar samenzijn in een individualistische cultuur, Nijmegen 2005.*

40 Vgl. *R. Kümpel*, Priester und Pastoralreferentinnen und -referenten (s. Anm. 38), 59–66.
41 Vgl. *R. Bucher*, Kirche ohne Geld und Vertrauen (s. Anm. 6), 52–54.
42 Vgl. *M. Tremel*, Das Amt der Pastoralreferent(inn)en (s. Anm. 30), 142–162.

Hans-Joachim Sander / Ansgar Kreutzer

„Kritische Zeitgenossenschaft" in der Diskussion

Theologie und Soziologie – eine prekäre Teilhaberschaft an der Moderne

Ansgar Kreutzers Vorschlag für die kritische Zeitgenossenschaft des Glaubens

Die katholische Theologie hat sich am Verhältnis zur Anthropologie modernisiert. Sie orientierte sich an der Existenz von Menschen, öffnete ihre Themen auf nicht-theologische Sachverhalte und zentrierte ihre Aussagen um das personale Subjekt. Dieser radikale Wechsel des intellektuellen Standortes schüttelte die traditionellen metaphysischen Ordnungsschemata ab, um unter den Bedingungen der ausdifferenzierten Moderne sprachfähig zu bleiben. In den Krisenphänomenen der jüngeren Gegenwart sind Ideen über ein selbstbewusst-souveränes, politisch-kommunikatives oder freiheitlich-erlöstes Subjekt jedoch fragwürdig geworden. Relativierungen des Subjekt-Zentrums breiten sich aus und führen seine Ohnmacht vor. Das wiederum erzeugt Rückfragen, ob die anthropologische Wende in eine systematisch-theologische Relativierung des Glaubens führt, und löst Positionen aus, Theologie solle sich mittels der runderneuerten Ordnung einer festen Glaubensidentität gegen die moderne Pluralität stabilisieren.

Die Situation gleicht der Phase nach der kopernikanischen Wende, als Tycho Brahes Vermessungen der Planetenbahnen die Vorhersagen der heliozentrischen Kreisbahnen als falsch erwiesen, das ptolemäische Weltbild hingegen dafür die bessere Orientierung anbot, wenn man nur seine ungeklärten Probleme ausblendete. Ähnlich ist heute die Unwucht des modernen Subjektzentrums nicht zu leugnen. Zugleich aber bleibt eine selbstreferentielle Glaubenswelt angesichts der pluralen Relativitäten unglaubwürdig, weil sie über eine ästhetisch verbrämte Selbstrelativierung nicht hinauskommt. Benötigt werden vielmehr Strategien, die anthropologische Wende mit Hilfe der Relativitäten des Subjektes zu erweitern.

Ansgar Kreutzers preisgekrönte Dissertation[1] macht dafür einen Vorschlag. Über die Wechselwirkung zur Soziologie entwickelt sie eine theologische Modernitätskompatibilität, die Kreutzer kritische Zeitgenossenschaft nennt. Die gesellschaftlichen Relativitäten der Moderne aufarbeitend, deutet die Arbeit mit der Pastoralkonstitution ein Lehrstück weiter aus, das Glaubenstradition mit soziologischen erhobenen Realitäten verzahnt hat. Diese Verbindung wird daraufhin untersucht, ob die theologische Verarbeitung soziologischer Sachverhalte in *Gaudium et spes* modernitätstheoretisch deutbar ist.

Entsprechend widmet sich der erste Teil soziologischen Modernisierungstheorien über ausdifferenzierte Gegenwartsgesellschaften (65–164). Nach Auseinandersetzung u. a. mit Weber, Habermas, Beck und Luhmann gibt Kreutzer der Theorie von Münch eine gewisse Präferenz, weil sie die Interpenetration sozialer Systeme durch die autopoetische Tendenz von Subsystemen hindurch begreifen kann. Die Rückfrage an die Pastoralkonstitution lautet dann, „welches Bild sie, vor dem Hintergrund der unterschiedlichen soziologischen Moderneinterpre-

[1] *Ansgar Kreutzer*, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernitätstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet (Innsbrucker Theologische Studien 75). Tyrolia Verlag, Innsbruck 2006. (493) Kart. Euro 49,00 (D, A) / CHF 81,00. ISBN 978-3-7022-2800-2.

tationen, selbst von der modernen Gesellschaft entwirft und mit welchen Merkmalen der modernen Gesellschaft die Theologie der Pastoralkonstitution kompatibel ist." (163)

Daraufhin macht der zweite Teil (165–332) Grundelemente eines Modernisierungsdiskurses wie Evolution und Dialektik, soziale Differenzierung und Säkularisierung sowie Selbstkritik und Sinngebung in der verwickelten Textgeschichte von *Gaudium et spes* ausfindig. Besonders die evolutionäre Perspektive und der Respekt vor der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten sind entscheidend, um das Leitmotiv des Wechselverhältnisses von Zeichen der Zeit und Evangelium als eine „theologische Methode in der modernen Gesellschaft" (305) zu deuten. Eine reale Außenwelt wird in die spezifische Kommunikationsform des religiösen Subsystems überführt, um „in dieser Überblendung fremder Rationalitäten zu eigenen Interpretationen kommunikative Verbindungen zwischen dem Glauben und anderen gesellschaftlichen Bereichen zu errichten." (326)

Diese Verbindungen entfaltet der dritte Teil systematisch-theologisch (333–442). Kreutzer nutzt die Theologie des Politischen von Clodovis Boff, die Ästhetik des Vermissens von Höhn und die Philosophie der Authentizität von Taylor, um Theologie mit Sozialwissenschaften zu verbinden. Das ergibt modernitätskompatible „Mosaiksteine" für die Theologie wie die theologische Vermittlung von nicht-theologischer Intellektualität, die Religionsproduktivität einer sozialen Sinngebung und die Notwendigkeit von Religion für die authentische Teilhabe an der Gesellschaft. Kreutzers eigene These baut die kritische Zeitgenossenschaft des Glaubens zu einem Habitus aus, der mit Bourdieu als ein ‚Strukturierungsprinzip von Praxisformen' begriffen wird. Die Pastoralkonstitution ist ein solches Strukturierungsprinzip. Sie bildet eine Matrix, mit deren Hilfe konkrete Themen der Gegenwartsgesellschaften und Traditionslinien des Glaubens einander so zugeordnet werden, dass Praktiken des Glaubens an Orten realer gesellschaftlicher Problemen eingesetzt werden können. Damit setzt Kreutzers kritische Zeitgenossenschaft eine signifikante Überschreitung von der Anthropologie zur Soziologie. Sie ist „keine Festlegung auf eine bestimmte, inhaltlich qualifizierte Theologie, die sich spezifischer theologischer Traditionslinien und Inhalte bediente. Es ist zunächst ein Grundmuster der theologischen Reflexion, die Grundlogik ihrer Herangehensweise." (449f.)

Eindrucksvoll belegt Kreutzers Dissertation, wie der Ortswechsel der Pastoralkonstitution den theologischen Horizont systematisch erweitert. Mit der ‚kritischen Zeitgenossenschaft' kann die personale Option der Theologie auf der Ebene soziologischer Theoriebildung ausgespielt werden. Sie greift die Pluralität sozialwissenschaftlicher Theorien auf, ohne sich auf einen singulären Theorieanker zu versteifen. Die theologische Position wird mit Kreutzers Programm differenzierter und flexibler zugleich.

Kritikwürdig sind vier Punkte in der Durchführung des Programms. Es verwundert *erstens*, dass ausgerechnet jene Textphase von *Gaudium et spes* in Kreutzers Darstellung keine Rolle spielt, die direkt von einem Soziologen mit einer sozialwissenschaftlichen Perspektive erarbeitet wurde, der Vortext zum sog. Züricher Text Anfang 1964. Das Argument, er ähnele dem nachfolgenden Text 3 (vgl. 206), sticht nicht, weil dieser Text 3 gerade daran scheiterte, mit den sog. Adnexa die konkreten gesellschaftlich relevanten Fragen auszuschließen. Der *zweite* kritische Punkt liegt darin, dass Kreutzer die Kategorie des ‚heute' in *Gaudium et spes* der Idee von Aktualität unterordnet (vgl. 264–266). Mit ‚heute' werden jedoch dort in systematischer Form die gesellschaftlichen Veränderungen benannt, denen Menschen in der jeweiligen Gegenwart ausgesetzt sind (vgl. GS 4/2). ‚Heute' steht für konkrete signifikante Ereignisse in einem geradezu globalisierten gesellschaftlichen Maßstab; es ist gleichsam die soziologische Kategorie von *Gaudium et spes*. *Drittens* hätte neben Charles Taylor die systematisch-theologische Abgleichung auch an José Casanova erfolgen müssen, weil er mit der *public religion* ein Aggiornamento der Religionssoziologie über die überkommene Säkularisierungstheorie leistet. Ebenso kommt Bourdieu etwas kurz, obwohl seine soziale Verortung des Habitus einen entscheidenden Gedanken beiträgt. Schließlich ist *viertens* Kreutzers Vorwurf des Evolutionismus an *Gaudium et spes* am Ende des Buches nicht überzeugend (450ff.), weil das hinter seine

eigenen Analysen zurückfällt, die Selbstkritik zur Modernitätskompatibilität des Textes rechnen (341). Das Buch geht hier in die Falle einer Einstellung, die auf dem Konzil von der Opposition der deutschen Theologen gegen *Gaudium et spes* kreiert wurde. Kreutzer perpetuiert ungewollt den Versuch der nachkonziliaren deutschsprachigen Theologie, sich den Ortswechsel zu den pluralen Relativitäten heutiger Lebenswelten zu ersparen, den *Gaudium et spes* der singulären Wende zum Subjekt zumutet. Wichtige nachkonziliare Auseinandersetzungen in der deutschsprachigen Theologie wie Unfehlbarkeit, moralische Autonomie und kirchliche Communio bilden diesen Versuch ab.

Mit *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* tritt eine binäre Codierung für den Ort des eigenen Glaubens auf, welche die Kreisbahnen um ein singuläres Subjekt-Zentrum verlässt und die theologische Theoriebildung auf die Ellipse des Glaubens im Zeichen der jeweils eigenen Zeit setzt. Die Pluralität und Unverrechenbarkeit heutiger Lebenswelten sind Zumutungen, die ebenso prekär wie unausweichlich sind. In systematischer Hinsicht wird damit ein Ortswechsel von der Anthropologie zur Soziologie als Gegenüber theologischer Theoriebildung erzeugt, also der Schritt vom Subjektzentrum zu den vielgestaltigen gesellschaftlichen Machtgehalten, die Subjekte in den Griff nehmen. Entsprechend wird mit den Zeichen der Zeit nicht irgendein Fortschritt bejaht, der mit Utopien auftritt; vielmehr werden Ereignisse benannt, in denen Menschen in der Gegenwart an realen Anders-Orten um die gesellschaftliche Anerkennung ihrer Würde ringen.

Kreutzer trifft eigentlich diesen Ortswechsel in der Auseinandersetzung zwischen Chenu und Rahner um die Pastoralkonstitution sehr genau, die beide jene Textfassung ablehnten, die zu Beginn der vierten Sessio vorgelegt wurde. Rahner – ähnlich auch Ratzinger – kritisierte den Text wegen fehlender existenzieller Tiefe im Konzept des Menschen und verlangte vom Konzil den Verzicht auf die Pastoralkonstitution. Chenu kritisierte die Ausschließung der Zeichen der Zeit im Text und verlangte eine präzisere Fokussierung auf gesellschaftliche Machtprobleme. Chenu setzte sich durch und Rahner konzedierte am Ende des Konzils, *Gaudium et spes* sei der ‚Anfang eines Anfangs'. Kreutzer kann die Signifikanz dieser Auseinandersetzung präzise beschreiben: „Während sich Chenu mit strukturell analysierendem und soziologisch geschultem Instrumentarium dem Phänomen der Geschichte nähert, entwirft der existenzphilosophisch inspirierte Rahner Geschichtlichkeit vom einzelnen Subjekt her" (224, FN 695). Auf dieser Linie liegt auch eine verbesserte Übersetzung, die Kreutzer zu einer wichtigen Textstelle in ‚Le Saulchoir' vorschlägt: „mit der Zeit solidarischer Glauben" für „la foi solidaire du temps" statt des relativierenden ‚der Glaube in seiner Bindung an die Zeit' (vgl. 255). Diese Solidarität setzt auf die gesellschaftliche Kritikfähigkeit eines Glaubens, dem Zeitgenossenschaft unausweichlich ist. Ihr Spannungsbogen setzt Theologie in eine Wechselwirkung zur soziologischen Theoriebildungen. Ansgar Kreutzer hat darüber in bemerkenswerter Weise aufgeklärt.

Salzburg *Hans-Joachim Sander*

Soziologische Akzentuierung anthropologisch gewendeter Theologie

Zu Hans-Joachim Sanders Besprechung meiner Dissertation „Kritische Zeitgenossenschaft"

Hermeneutisch versierte Denker/innen haben auf das Phänomen aufmerksam gemacht, dass der/die Autor/in eines Textes nach der Abfassung desselben keinen privilegierten Zugang mehr zum Text besitzt, sondern zu ein/em/er Leser/in des Textes neben anderen geworden

ist. Dabei kann es passieren, dass andere Leser/innen einige Intentionen und Argumentationsstränge des/der Autor/s/in besser deuten und einordnen können als dies/er/e selbst. Die Lektüre von Sanders Besprechung meiner Dissertationsschrift „Kritische Zeitgenossenschaft" (KriZ) geriet zur Bestätigung dieser hermeneutischen Einsicht. Insbesondere seine pointierte Lesart, die das Buch als methodologische Programmatik einer Wechselwirkung von Theologie und Soziologie deutet, scheint mir ins Schwarze zu treffen. Obwohl Sander dieser Stoßrichtung der Arbeit sehr wohlwollend gegenübersteht, kommt er doch zu differenten Sichtweisen, was einige Interpretationen und systematisch-theologische Entfaltungen der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS) angeht. Aufgrund der gebotenen Kürze kann ich in einem ersten Abschnitt nur auf zwei seiner kritischen Anfragen (Kritikpunkte *zwei* und *vier*) näher eingehen, womit ich meine Position nochmals zu schärfen hoffe (1). In einem nächsten, mir noch wichtigeren Schritt möchte ich Perspektiven für das uns einigende Anliegen einer Wechselwirkung von Theologie und Soziologie als methodologische Grundlegung einer zeitgenössischen Theologie skizzieren (2).

(1) Sander trifft einen richtigen Punkt, wenn er die GS leitmotivisch durchziehende Kategorie des „Heute" nicht nur mit „Aktualität", also in Abgrenzung zur Vergangenheit, identifiziert wissen will. Allerdings ist meine Deutung der Gegenüberstellung von „heute" und „früher" dem Vergleich der Pastoralkonstitution mit den soziologischen Modernisierungstheorien geschuldet, die von dieser Dichotomie von „früherer" (= vormoderner Gesellschaft) und „heutiger" (= moderner Gesellschaft) ausgehen. Die programmatische Rhetorik vom „Heute" in der Pastoralkonstitution hat m. E. zwei Komponenten: Einerseits wird damit einer sich inkarnatorisch verstehenden Theologie aufgetragen, sich immer wieder neu auf die sich in der Gegenwart auftretenden Problemlagen als „Zeichen der Zeit" zu beziehen. Dies scheint mir der Begriff des „Heute" zu sein, den Sander vertritt. Ich habe diese vollkommen berechtigte theologische Grundhaltung als „Zeitgenossenschaft" zu qualifizieren gesucht. Zugleich jedoch ist mit dem „Heute" nicht nur die „jeweilige Gegenwart" (Sander), sondern auch die *konkrete Gegenwart der modernisierten Gesellschaft* gemeint, auf die das Dokument rekurriert. GS nimmt typische Merkmale der modernen Gesellschaft in den Blick, auf die sich auch eine Modernisierungstheorie konzentriert: das evolutiv-geschichtliche Denken; eine ambivalente Geschichtssicht, die sowohl Fortschritt als auch Fehlentwicklung im sozialen Wandel diagnostiziert; die funktionale Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft in eigenlogische soziale Subsysteme, von denen das Religionssystem nur eines ist (= Säkularisierung). Mentalität und Sozialstruktur gerade der modernen Gesellschaft wurden ausdrücklich als Geschäftsgrundlage einer modernitätskompatiblen Theologie anerkannt und gewürdigt.

Sanders Kritik macht sich zudem an meinem, von ihm so genannten, „Evolutionismusvorwurf" gegenüber dem Dokument fest. Ich gebe ihm insofern recht, als GS ein linearer Evolutionismus fremd ist. GS eine Art naiven Fortschrittsoptimismus zu unterstellen, ist vorsichtig formuliert eine Fehlinterpretation, unvorsichtig gesagt eine Diffamierung. Demgegenüber stellt gerade eine *dialektische* Geschichtsinterpretation eine zentrale Parallele zwischen einer selbstkritischen Modernisierungstheorie und dem Konzilstext dar („*kritische* Zeitgenossenschaft"). Dennoch ist die gegenüber Entwicklungskategorien grundsätzlich skeptische apokalyptische Geschichtsdeutung, die in der jüdisch-christlichen Tradition fest verankert und philosophisch mit dem Namen Benjamin, theologisch mit dem Namen Metz verbunden ist, in GS unterrepräsentiert. Dieses Manko, wenn man es als solches ansehen will, spricht überhaupt nicht gegen das Dokument als ganzes. Denn es ist *die* Stärke der Pastoralkonstitution, ihre vermeintlichen Schwächen, ihre Ergänzungsbedürftigkeiten, unumwunden zuzugeben (vgl. GS 91). Wenn aber GS in einem bewundernswerten lehramtlichen Gestus zu dieser Selbstrelativierung in der Lage ist, scheinen Kritik und Hinweis auf die Grenzen des Textes geradezu in seinem eigenen Grundduktus zu liegen.

(2) Trotz der abweichenden Interpretationen von GS, die sich eher auf Einzelfragen beziehen, orte ich eine große Übereinstimmung

zwischen Hans-Joachim Sander und mir: Beide sehen wir in GS eine fundamentale Verwiesenheit der Theologie auf die soziologische Beschreibung der *condition humaine* angelegt. In diesem Sinn ordnet Sander die Pastoralkonstitution in das große theologiegeschichtliche Projekt des 20. Jahrhunderts ein: in die anthropologisch gewendete Theologie. Zugleich jedoch übt er Kritik an den Ausformungen dieser theologischen Denkform. Offenbar dominieren hier Subjektbegriffe, die in der Spät- oder Postmoderne berechtigter Kritik ausgesetzt sind. Insbesondere die Vorstellungen eines „selbstbewusst souveränen, politisch-kommunikativen oder freiheitlich erlösten Subjekts" (Sander) decken sich nicht mit realen anthropologischen Gegebenheiten. Was Sander anhand von GS und meiner modernisierungstheoretischen Auslegung des Dokuments skizziert, scheint demgegenüber eine *soziologische Neuakzentuierung der anthropologisch gewendeten Theologie*. Diesem Projekt kann ich nur emphatisch zustimmen und ich möchte sogleich zwei „Unterprojekte", ein anthropologisches und ein methodologisches, vorschlagen:

Mir scheint es dem modernitätskompatiblen und zugleich gesellschaftskritischen Duktus von GS gemäß, theologische Kritik an der sich ausbreitenden Plausibilität eines kollektiven Individualismus anzubringen. Denn kontrafaktisch zu den durchaus zunehmenden realen Abhängigkeiten und Verstrickungen der Individuen, welche die Pastoralkonstitution bereits unter dem Stichwort „Sozialisation" beschrieben hat, breitet sich eine Ideologie des eigenmächtigen, von gesellschaftlichen Einbindungen und Pflichten losgelösten Individuums aus. Die im Wirtschaftssystem zu findende Rhetorik ist diesbezüglich besonders verräterisch. Leitbilder stellen etwa die „Subjektivierung von Arbeit", die „Ich-AG" oder das „unternehmerische Selbst" (U. Bröckling) dar. Damit werden reale gesellschaftliche Abhängigkeiten verschleiert. Die sich ausbreitende Deutung des „Selber schuld" bei Opfern sozialer Schieflagen (z. B. Arbeitslosen) ist eine Folge des normativ dominanten Individualismus. Gegen solche Ideologien eines selbstmächtigen Subjekts bezieht die Anthropologie von GS Stellung, wenn sie sich dagegen ausspricht, dass menschliche Freiheit sich in „‚einsamer Selbstherrlichkeit' verschanzt" (GS 31). GS bringt die Wechselseitigkeit von Individualität und Sozialität im Begriff der Solidarität zusammen, der theologisch so hoch aufgeladen wird, dass auch das Christusgeschehen als Ereignis göttlicher Solidarität gedeutet wird (vgl. GS 32). Eine zentrale Aufgabe gegenwärtiger *systematischer* Theologie besteht im Gefolge von GS darin, das Solidaritätspotenzial christlicher Anthropologie zu heben. Dies könnte die „Relativitäten des Subjekts", von denen Sander sehr treffend spricht, inmitten eines überzogen Individualismus neu zum Bewusstsein bringen.

Eine zweite Folge einer soziologisch akzentuierten anthropologisch gewendeten Theologie stellt die verstärkte Rezeption der Wissenssoziologie im theologischen Begründungsdiskurs dar. Sander schließt sich der Position des maßgeblich an GS beteiligten Konzilsperitus M.-D. Chenu an, wonach eine auf die Anthropologie verwiesene Theologie die menschliche Wirklichkeit als sozial strukturiert wahrzunehmen und ihre Diskurse darauf abzustimmen hat. Bereits vor dem Konzil hat Chenu in seinem Aufsatz „Tradition und Soziologie des Glaubens"[1] auf die notwendige Aufnahme der Soziologie in der Theologie hingewiesen. Wenn sich Leben, Wissen und Glauben der Menschen in kollektiven Mustern abspielen, ist auch die Reflexion des Glaubens auf die analytische Durchdringung dieser kollektiven Muster angewiesen. „Wenn heute die Philosophie als neues Gebiet das Erkennen des kollektiven Verhaltens […] ausgenützt hat, dann liegt es in der Logik des *intellectus fidei*, diese neuen Mittel auszuwerten."[2] Sinnstrukturen, Plausibilitäten und Formen der Rationalität bilden sich – darauf hat die Wissenssoziologie überzeugend hingewiesen – nur im kollektiven Zusammenhang.

1 *Marie-Dominique Chenu*, Tradition und Soziologie des Glaubens, in: *J. Betz*/*H. Fries* (Hg.), Kirche und Überlieferung, Freiburg/Br. u.a. 1960, 266–275.

2 Ebd., 268.

Wenn die Glaubensreflexion und -kommunikation in der heutigen pluralistischen Gesellschaft noch auf Verstehen stoßen will, muss sie um die sozialen Entstehungsbedingungen von Plausibilitätsstrukturen wissen. Daher fordert bereits Chenu in Analogie zur Philosophierezeption des Thomas von Aquin im Mittelalter eine systematische Rezeption der „Soziologie der Erkenntnis" durch die Theologie in der Moderne. Zumindest in der fundamentaltheologischen und dogmatischen Reflexionspraxis jedoch haben die kollektive Mentalitäten und Wissensbestände erhebenden Sozialwissenschaften noch nicht den unverzichtbaren Platz im Methodenkanon eingenommen, der ihnen aus der Erkenntnis kollektiver Konstituierung von Wissen und Glauben zukommen müsste.

Die Inspiration, meine lediglich exemplarischen Korrelationen von Modernisierungstheorie und Konzilstheologie auf grundsätzliche anthropologische und methodologische Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Soziologie auszuweiten, verdanke ich Hans-Joachim Sanders Lektüre meiner Dissertationsschrift. Dadurch bin ich ein *anderer* Leser meines eigenen Textes geworden.

Linz *Ansgar Kreutzer*

Aktuelle theologische Bücher

◆ Keel, Othmar: Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. Teil 1 u. 2 (Orte und Landschaften der Bibel IV,1). Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2007. (IX, 1384, 725 Abb., 2 Teilbände) Geb. Euro 149,00 (D) / Euro 153,20 (A) / CHF 236,00. ISBN 978-3-525-50177-1.

Es wäre verlockend, das Thema des Buches aufgreifend, zuerst das Ergebnis der Untersuchung auf den Seiten 1270–1282 sich sagen zu lassen, wie es der Abschnitt „Statt eines Epilogs: Die Entstehung des Monotheismus in Jerusalem – entscheidende Prozesse und Elemente" verspricht. Die voraufgehenden 1269 Seiten halten gar zu lange von den entscheidenden neuen Einsichten des Vf. ab. Es sei davor gewarnt! Die plakativen Sätze, thesenartig vorgetragen, reizen zu Widerspruch. Es fehlen ihnen ja die vielfältigen Vorüberlegungen und abwägenden Beweisführungen, die der Vf. in weitausgreifenden Untersuchungen zuvor vorgetragen hat. Auf sie verzichten hieße, sich selbst vieler Einsichten zu berauben, vor allem aber, den Vf. nicht zu Wort kommen zu lassen in seinem Bemühen, seine Sicht in diesen entscheidenden Fragen sachgerecht zu begründen.

Das Werk ist in jahrzehntelanger Arbeit (siehe 11) entstanden. Dem sollte nicht nur Rechnung getragen, sondern auch gebührende Bewunderung gezollt werden. Der Leser kann sich leicht führen lassen, da er immer wieder durch übersichtliche und klar durchdachte äußere Formen und Zitationsweisen aufgefangen und geleitet wird. Er wird reich belohnt und belehrt werden.

Der Inhalt des Buches umfasst mehrere Forschungs- und Wissensgebiete. Diese Tatsache zeigt eindeutig, wie eng eine Untersuchung, die sich mit dem Thema Jerusalem beschäftigt, mit anderen Themen zusammenhängt; oder anders gesagt, wie vielfältig die verschiedensten Wissensgebiete mit dem Thema „Jerusalem" verbunden sind. Häufig werden in oft bedrängender Weise die Linien bis in die Gegenwart ausgezogen.

Folgende Wissensgebiete werden in ausführlicher und kompetenter Form angesprochen. An erster Stelle ist auf die *Geschichte des Alten Vorderen Orients* hinzuweisen, die zwar noch mehr als 1000 Jahre vor dem Zeitpunkt, da Jerusalem in Erscheinung tritt, schriftlich belegt beginnt. Aber von ca. 1700 v. Chr. an, so die Annahme des Vf., tritt die Stadt in die Abfolge der Ereignisse ein. Es ist dies, kulturgeschichtlich gesehen, die Mittlere Bronzezeit II B. Der Endpunkt wird bei der Eroberung dieses Kulturraumes durch die Römer gesehen, also mit dem Sieg des Pompeius, 63 v. Chr. Diese mehr als 1½ Jahrtausende lange Periode der Geschichte der Menschheit tritt lebendig vor die Augen des Lesers. Dass die Archäologie hier eine besonders gewichtige Aussagekraft hat, ist für den, der die bisherigen Arbeiten des Vf. verfolgt hat, selbstverständlich. Besonderer Wert wird in eindrücklicher Form auf die Interpretation archäologischer Kleinfunde (Rollsiegel, Stempel u.a.) gelegt. Eine erdrückende Fülle von Bildmaterial in klaren Nachzeichnungen wird in den vielen Abbildungen vor Augen geführt.

An zweiter Stelle, und mit der vorigen Thematik aufs Engste verwoben, lernt der Leser auf weite Strecken auch die *Geographie des ganzen Kulturraumes* und die damit verbundene Wirtschaftsgeschichte in eindrücklicher Form kennen. Gerade auch in diesem Bereich wird Vf. nicht müde, immer neu zu betonen, dass es nicht gerechtfertigt ist, von einer peripheren Lage Jerusalems zu sprechen (30–48). Diese Sicht verhilft auch dazu, die kulturgeschichtliche und theologische Strahlkraft der Stadt besser zu würdigen.

Auch *soziologische Aspekte* treten drittens in die Darstellungen mit hinein. Hier geht es um die Interaktionen von städtischer und ländlicher Kultur (22–27). Diese Auseinandersetzung ist nicht nur für die Phase des Übergangs am Beginn der Eisenzeit von Bedeutung, in der Jerusalem zum Mittelpunkt der Staatenbildung (David!) wird, sondern auch für die Übernahme religiöser und kultischer Vorstellungen aus der Wüstenwanderungszeit in die Traditionen einer Stadtkultur mit Tempel und Königspalast und der damit verbundenen Formen höfischen und kultischen Lebens.

Bilden die bisher genannten Aspekte nur den Rahmen, in dem die weit reichenden Erkenntnisse und Folgerungen zur Sprache kom-

men, so müssen nun viertens die *schriftlichen Dokumente* genannt werden, aus denen die gravierenden inhaltlichen Aussagen gewonnen werden, also die Schriften des Alten Testaments. Vf. führt in die Diskussion im Sinne der Einleitung in die alttestamentlichen Schriften in umfassender Weise ein und kommt häufig zu überraschenden Ergebnissen, die hier leider nicht im Einzelnen behandelt werden können.

An fünfter Stelle folgt daraus die *Einzelexegese der Bücher, Buchteile und Einzeltexte des Alten Testaments*, die je an ihrer Stelle im Zuge der Gesamtdarstellung zur Sprache kommen. Die behandelten Texte werden selbstverständlich nicht in der Abfolge der biblischen Bücher vorgeführt, sondern an den Punkten der Geschichte der Stadt Jerusalem, an denen sie nach der Meinung des Vf. ihren Platz haben. Überraschende Neuinterpretationen tragen zum Gesamtbild bei, das Vf. im Auge hat.

Schließlich muss sechstens auf die *theologischen Schlussfolgerungen* hingewiesen werden. Das Buch bietet nicht nur eine eingehende Religionsgeschichte des Alten Vorderen Orients. Die engen Verbindungen zum theologischen Denken Mesopotamiens und Syriens werden im Einzelnen (Sonnengott, Wettergott, weibliche Gottesbilder) ebenso diskutiert wie die Verbindungen zum ägyptischen Kulturkreis (Echnaton). Als Resultat wird für die alttestamentliche Vorstellung von dem einen Gott auf die Auseinandersetzung mit der assyrischen Gottesvorstellung in Jerusalem im ausgehenden 8. Jh. (Jesaja) und auf die folgende Periode des 7. Jh. hingewiesen. Der in Jerusalem residierende Gott konnte die Stadt vor der Zerstörung bewahren. Er erwies sich als stärker als der assyrische Gott. Die assyrischen Staatsverträge mit ihrer Verpflichtung zur Vasallentreue bilden den Hintergrund für die Entwicklung hin zur deuteronomischen Forderung zur Alleinverehrung, ein Denken, das die Theologen dieses Traditionskreises von den Staatsverträgen her übernahmen. Monotheismus kann also nur in einem städtischen Umkreis entstehen. Eine Herleitung aus den Traditionen einer in der Wüste wandernden Gruppe ist abzulehnen.

Alle diese Themenkreise kommen in den klar gegliederten Abschnitten zur Geltung. Ein Überblick kann dies verdeutlichen. Am Beginn stehen „Einige Sätze zur Geschichtsschreibung heute“ (15–17): Geschichtsschreibung bedeutet Darstellung und Beurteilung. Es folgen Ausführungen über die Stadt, ihre Lage, ihre vielfältigen Namen in der langen Geschichte und in den verschiedenen Sprachen und ihre Bedeutung in der jüdischen, christlichen und islamischen Tradition. Hier auch schon die programmatische Äußerung: „Monotheismus – ein Produkt der Stadt, nicht der Wüste“ (27–29).

Die folgenden Ausführungen sind in zwölf Abschnitte gegliedert, die dem Ablauf der Geschichte folgen: „1. Eine starke kanaanäische Stadt der Mittelbronzezeit IIB (ca. 1700–1540a).“ Hier, auf den Seiten 75–100, kommen besonders die archäologischen Forschungen der neuesten Zeit (R. Reich u.a.) zur Sprache. Die Kleinfunde im Grab bei Dominus flevit geben Aufschluss über Religion und Kultur dieser Periode.

„2. Unter ägyptischer Oberhoheit – Jerusalem in der Spätbronzezeit (ca. 1540–1070a).“ (101–132). Hier geht es um die Ausdehnung des ägyptischen Einflusses, wie dies besonders die Amarnakorrespondenz bezeugt. Der Sonnenkult bestimmt die religiösen Vorstellungen der Stadt. Der Name der Stadt (Gründung des Gottes Salem) weist darauf hin. Mit diesem Namen wird Bezug genommen auf das Götterpaar Schachar und Schalim, das aus der ugaritischen Mythologie bekannt ist. Sie werden als Götter der Morgen- und Abendröte gedeutet. Ferner weisen die zahlreichen Skarabäen und ihre Abbildungen darauf hin. Auch der Wettergott und die Göttin Chepa (Abdi-Chepa) seien verehrt worden.

„3. Jerusalem und die israelitischen Stämme – die Eisenzeit“. Auf den Seiten 133–146 werden die Implikationen der Invasion der Seevölker behandelt.

„4. Jerusalem wird Residenz Davids – und JHWHS (um 980a)“. (147–233) In diesen Ausführungen geht es um den in der Stadt Jerusalem vorfindlichen Sonnenkult, der nun um den JHWH-Kult bereichert wird. JHWH als Krieger kommt mit der Lade nach Jerusalem (220).

„5. Salomo – Erbauer des 1. Tempels und Märchenkönig (um 950a).“ (234–337) Neben den Themen, die sich mit der Verwaltung des Reiches und mit der Verbindung Salomos zur ihm zugeschriebenen Weisheit beschäftigen

liegt besonderer Nachdruck auf der Frage, wie der Tempel Salomos gebaut war und ausgestattet worden ist. Vf. weiß mit viel Indizien zu beweisen, dass es sich um einen Tempel zur Sonnenverehrung handelt. Ausgedehnt vorgeführtes Bildmaterial und ausführliche Deutung der Tempelgeräte unterstützen seine Annahme ebenso wie die abweichende Übersetzung der Septuaginta im Tempelweihgebet in 1 Kön 8,12f. In ausführlicher Diskussion werden die Texte vorgeführt. In aller Kürze kann hier nur darauf hingewiesen werde, dass da, wo der jetzt vorliegende hebräische Text sagt: „JHWH hat gesagt, er wolle im Dunkeln wohnen" die Septuaginta (vermutlich nach einem ihr vorliegenden älteren Text) übersetzt mit: „Die Sonne (Akkusativ!) hat wissen lassen am Himmel der Herr. Er hat gesagt, er wolle im Dunkeln thronen" (268).

„6. Jerusalem in Konkurrenz zum Nordreich." (338–369) Vf. behandelt vor allem Fragen der Chronologie, sowie die Folgen des Vorstoßes des Pharao Scheschonq, den Stierkult und die Geschichte der Omridendynastie.

„7. Jerusalem und Assur – Der Einbruch der Weltgeschichte (ca. 730–625a)." (370–510) In eingehenden Untersuchungen wird die Gestalt des Propheten Jesaja und sein Buch dargestellt. Es ist ohne Schwierigkeiten ersichtlich, dass in diesen diffizilen Ausführungen das Herzstück der Thesen des Vf. zu sehen ist. Das gleiche gilt für die Berichte Sanheribs über seinen Zug nach Jerusalem und darüber hinaus vom Jahre 701 v.Chr., 453ff. Dass die Zeit Manasses im 7. Jh. v. Chr. (471ff.) und seiner Nachfolger dann im Zusammenhang mit der Intention der Vasallenverträge (504–510) von besonderer Bedeutung werden wird, war schon gesagt. „Die Übertragung dieser Institution während oder nach dem Ende des Assyrerreiches vom assyr. Großkönig und seinen Vasallen auf JHWH und Israel wird dessen Theologie und Religion tief und nachhaltig prägen" (510).

Davon handelt sehr ausführlich „8. Der Fall Assurs und die Reorganisation Jerusalems und Judas (ca. 625–609a)." (511–601). Zefanja, Nahum und die Joschianische Reform werden eingangs vorgeführt. Im Gefolge davon steht die Behandlung des deuteronomischen Gesetzes, seine Herkunft (Nordreich?) und seine Historizität zur Debatte, ferner auch die Intention des deuteronomistischen Geschichtswerkes.

„9. Kooperation oder Konfrontation mit Babylon – Das Problem nach dem Tod Joschijas (ca. 609–587a)." (602–771). Nach der Behandlung der geschichtlichen Ereignisse stellt Vf. die Gestalt und das Buch Jeremias in den Mittelpunkt seiner Darlegungen. In ihm sieht er wie in der Prophetie Ezechiels einen Vertreter der Kritik an dem blinden Vertrauen auf die Festigkeit der Stadt Jerusalem. Beide Propheten werden unter dem Eindruck der von ihnen erlebten und erlittenen Geschichte der Stadt zu „Zeugen des Monotheismus" (728) und zu Exponenten der vom Vf. häufig angesprochenen „Achsenzeit" im Jasper'schen Sinne (729–732). Anders lautende Stimmen werden in den Zionsliedern und in der Erzählung 2 Kön 18,17–19,37 laut. Ausführungen über die Zerstörung der Stadt und des Tempels beschließen das Kapitel.

„10. Vorwürfe, Bitten und Visionen erneuerter Herrlichkeit – die Herrschaft Babylons (ca. 587–539a)." (772–949) Auf 1369 wird diese Überschrift präziser wiedergegeben: Vorwürfe an JHWH, Eingeständnis der Schuld und Visionen erneuerter Herrlichkeit – unter der Herrschaft Babels (ca. 587–539a). Der Schwerpunkt liegt in diesem Kapitel nach der Schilderung der historischen Ereignisse bei der Behandlung von Texten aus dieser Zeit: Klagelieder, einzelne Klagepsalmen, besonders aber Deuterojesaja, Ezechiel und die Priesterschrift. Dtjes. vertritt einen universalen Monotheismus, die Ebed-JHWH-Lieder werden kollektiv gedeutet.

„11. Jerusalem während der Perserzeit – der 2. Tempel (539–333a)." (950–1125). Archäologische Ergebnisse und die Zeugnisse von Münzprägungen werden vorgeführt. Haggai, Sacharja und die Wiederherstellung des Tempelkultes werden behandelt. Schließlich werden Esra, Nehemia, Maleachi und sehr ausführlich die Eigenständigkeit der Geschichtsschau der Chronik thematisiert. Rut, Spr 1–9, Ijob und Jona werden von den vorherigen Themen und Personen deutlich abgegrenzt.

„12. Auseinandersetzung mit dem Hellenismus – Jerusalem von Alexander dem Großen bis zu Pompeius (333–63a)." (1126–1269). Da für diese Zeit die Quellen der Geschichtsschreibung reichlich fließen, kann ein vielschichtiges Bild gezeichnet werden. Es gelingt dem Vf., die

Hauptlinien deutlich aufzuweisen, beginnend bei der größten kulturhistorischen und religiösen Leistung dieser Epoche, der Übersetzung der alttestamentlichen Schriften in die griechische Sprache, bis hin zu den Psalmen Salomos. Die Ereignisse um die Stadt Jerusalem und die Auseinandersetzungen um religiöse und politische Fragen in ihr werden in Verbindung mit den je zutreffenden schriftlichen Quellen eingehend dargestellt. Die Einzeldaten sind so zahlreich, dass hier nur mit Nachdruck darauf hingewiesen werden kann.

Es folgt der eingangs schon erwähnte Epilog, der nun nach der Darstellung der vielfältigen Ereignisse, die darauf hin führen, besser verstanden werden kann. Auch hier wird wieder Bezug genommen auf die programmatische These von Karl Jaspers. Nach dem bisher vorgetragenen Referat über Inhalte, Schwerpunkte und Resultate der zwölf Kapitel ist es nicht angezeigt, auf Einzeldaten in diesem Epilog einzugehen.

Die ausführlichen „Anhänge" erleichtern die Arbeit mit dem Buch und sind eine Fundgrube von Daten zur Information: Anhang 1: 1283–1294, „Quellennachweis zu den Abbildungen". Anhang 2: 1295–1316, „Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur und anderer Siglen und Abkürzungen". 1316, „Vorläufige Veröffentlichungen von Teilen dieses Buches". 1317–1337, „Stichwortregister". 1338–1355, „Bibelstellenregister". 1356–1380, „Ausführliches Inhaltsverzeichnis". 1380, „Verzeichnis der Anhänge". 1381–1384, „Elemente der Chronologie".

Im Zuge dieser vorliegenden Berichterstattung kann auf eine Kritik verzichtet werden. Das Buch und seine Hauptthesen wird seinen Weg durch die einschlägige Problemgeschichte machen. Es ist in erfrischender Diktion geschrieben, z. B. wird häufig von der politischen Großwetterlage gesprochen (377 u. ö.). Viele überraschende Durchblicke werden geboten, die heutige politische Ausweglosigkeit um die Geschicke der Stadt wird nicht ausgeklammert (80, 144 und 146). Es wäre kleinlich, angesichts der Überfülle von Information und Daten auf nicht berücksichtigte Literatur oder auf Druckfehler hinzuweisen. Jeder Leser wird dankbar das Buch in die Hand nehmen und reiche Information erhalten.

Wien *Georg Sauer*

◆ Kogler, Franz (Hg.): Herders neues Bibellexikon. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2008. (864, durchg. farb. Ill., CD-ROM) Geb. Euro 58,00 (D) / Euro 59,70 (A) / CHF 97,90. ISBN 978-3-451-32150-4.

Schon „Die Bibel von A–Z. Das große Salzburger Bibellexikon" (herausgegeben von Matthias Stubhann) war ein Buch, dem großer Erfolg beschieden war. In seiner einbändigen Lizenzausgabe des Karl Müller Verlags hat es der Rezensent in seinen Salzburger Studienjahren und darüber hinaus gerne zur Hand genommen. Nun schreibt „Herders neues Bibellexikon", fußend auf oben genanntem Lexikon, das bereits seit einigen Jahren vergriffen war, eine noch erfolgreichere Geschichte. Die Anfang Oktober 2008 im Pastoralamt der Diözese Linz im Rahmen eines Festaktes vorgestellte, 11.000 Stück umfassende Erstauflage ist bereits vergriffen, die Zweitauflage – und das ist die gute Nachricht – dieser Tage erschienen.

Von nicht weniger als etwa vierzig katholischen und evangelischen Autorinnen und Autoren aus vielen Ländern – beispielsweise Österreich, Deutschland, der Schweiz, aber auch Italien, Kanada sowie Bolivien – wurden die über 5.000 Einträge, die Auskunft zu biblischen Grundbegriffen, Personen, Orten, Objekten geben, entweder neu verfasst oder überarbeitet und auf den dem aktuellen Forschungsstand entsprechenden Diskussionsstand gebracht. Herausgegeben wurde das umfangreiche Werk vom Leiter des Bibelwerks Linz (www.dioezese-linz.at/bibelwerk) Dr. Franz Kogler, redaktionell betreut von Univ.-Prof.in Dr. Renate Egger-Wenzel und Univ.-Prof. Dr. Michael Ernst (beide Universität Salzburg).

Beim ersten Durchblättern fällt auf, dass die aus dem Salzburger Bibellexikon bekannte grafische Hervorhebung der über einhundert ausführlichen, solide Einführungen in die einzelnen Bücher des Alten wie des Neuen Testament bietenden Beiträge (gelber Hintergrund) übernommen wurde, ebenso die Kennzeichnung der exzellenten Grundsatzartikel von (bibel-)theologischer bzw. historischer Bedeutung (blauer Hintergrundfarbton). Sie liefern nicht nur wertvolles Hintergrundwissen, sondern erleichtern dem Benutzer auch rasche Orientie-

rung. Die lexikalischen Einträge, ebenso in gut lesbarer Schrift und ansprechend gestaltet, erschließen das Feld archäologischer, exegetischer, genealogischer, geografischer und historischer Themen in fundierter Weise, ergänzt durch Listen und Tabellen, welche die Zusammenhänge in anschaulicher Weise darstellen. Weiters besticht das Lexikon durch sorgfältig ausgewähltes, reichhaltiges wie qualitativ hochwertiges Bild- und Illustrationsmaterial (ca. 1.200 Abbildungen!). Den Hinweisen für die Benutzer (12) kann nur zugestimmt werden, wenn hier zu lesen ist: Das Bildmaterial ist nicht nur „Auflockerung und ästhetische Aufwertung, sondern [es] bietet als Illustration zusätzliche Informationen"; vielfach bereichern die Bildlegenden noch den jeweiligen Artikel. Eine das Lexikon auszeichnende Gegebenheit ist das mit modernster Technik neu erstellte Kartenmaterial, das sich so in keinem anderen Lexikon findet! Nicht nur im Rahmen einzelner Artikel ist es anzutreffen, sondern auch erweiternd als eigener, meist doppelseitig gestalteter Anhang (850–863). Dort entdeckt man auch eine äußerst brauchbare Zeittafel (845–849), die biblische Daten außerbiblischen gegenüberstellt. Bereits die Seiten 8 und 9 enthalten ein Abkürzungsverzeichnis zu den biblischen Büchern nach den revidierten Loccumer Richtlinien sowie allgemeine Abkürzungen. Es folgt auf der nächsten Seite eine Übersicht zur „Übertragung der hebräischen und griechischen Ausdrücke" (Umschrifttabellen), die mit *der* Besonderheit dieses Lexikons schlechthin im Zusammenhang steht, nämlich der *Übertragung sämtlicher Namen*, seien es nun Personennamen oder Ortsnamen, aus der Ursprache ins Deutsche. Damit wird Herders neues Bibellexikon gleichsam zum Doppellexikon. Der Rezensent hält diese Gegebenheit für besonders hervorhebenswert, insofern den Namen in der Bibel eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zukommt. Der Name, das Wissen um den Namen und seine Bedeutung ist ein bibeltheologisch wichtiges Grunddatum! Denn viele Gegebenheiten erschließen sich erst aus der Kenntnis der Namensbedeutung, nicht nur in theologischer Hinsicht.

Für die praktisch-vorbereitende Bibelarbeit zum Beispiel – und für alle, die gern mit dem Computer arbeiten – ist dem Lexikon eine CD-ROM beigefügt, die den gesamten Textbestand (nicht jedoch die Bilder) in Form eines durchsuchbaren PDF enthält (Volltextsuche). Die entsprechenden Seiten können ausgedruckt, aber auch mit der Kopierfunktion in Textverarbeitungsprogramme übernommen werden.

Ohne viele Vorkenntnisse haben zu müssen, ist dieses gewichtige, übersichtlich gestaltete und hochwertig ausgeführte Nachschlagewerk in leicht lesbarer Sprache, Fremdwörter vermeidend, geschrieben, weshalb es nicht nur dem Fachpublikum – seien es Priester, Ordensleute, in der Pastoral Tätige, Lehrer und Lehrerinnen –, sondern gerade auch engagierten Laien und Interessierten ans Herz zu legen ist. Ebenso sollte dieses Lexikon in keiner Handbibliothek Theologiestudierender fehlen! Freilich ersetzt diese geballte und komprimierte Ansammlung von Information zur Bibel das Grunddokument unseres Glaubens, die Bibel selbst, nicht. Als Ausgabe sei hier empfohlen: Stuttgarter Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, herausgegeben von Erich Zenger und Helmut Merklein, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart ^{3}2005, ISBN 978-3-460-31950-9; vgl. die Besprechung ThPQ 153 (2005), 88–90. Jedoch kann und möge es einen neuen und vor allem vertieften Zugang zur Bibel eröffnen, die Texte in neuem Licht und erweitertem Horizont lesen lassen.

„Suchen. Und Finden.", so lautete das Motto des Jahres der Bibel (2003); „Suchen. Und Finden.", so könnte auch dieses Lexikon betitelt sein. „Geschlossen ist [zwar] das Jahr der Bibel, die Bibel bleibt aber offen", so Bischof em. Maximilian Aichern – besonders mit diesem zu empfehlenden Nachschlagewerk!

Rutzenmoos *Bernhard Kagerer*

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfanges ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechungen erhalten die Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

AKTUELLE FRAGEN

◆ Gruber, Franz / Kögerler, Reinhart (Hg.): Erlösung heute? Beiträge eines interdisziplinären Symposions (Forum St. Stephan). Wagner Verlag, Wien 2007. (175) Kart. Euro 22,00 (D/A). ISBN 978-3-902330-21-5.

Religion zeigt sich in unseren Tagen wieder als erstaunlich vital. Um in der die Grenzen ihres gesellschaftlichen Subsystems regelmäßig überschreitenden Sprache der Wirtschaft zu formulieren: Die Suche nach Glück, nach Heil, auch nach Erlösung aus vielerlei innerweltlichen Zwängen „boomt". Das spezifisch christliche Heilsangebot, gebündelt im Bekenntnis zu Jesus dem Christus, befindet sich dagegen in einer nachhaltigen „Baisse". Diese Diskrepanz ist Anlass genug, auch den soteriologischen Diskurs in der Theologie zu revitalisieren, der, jedenfalls was einschlägige Veröffentlichungen angeht, gegenwärtig vernachlässigt scheint. In diese Lücke stößt die vorliegende Dokumentation eines 2005 in Linz veranstalteten interdisziplinär besetzten Symposiums, das es sich zum Ziel gesetzt hat, „das Problemfeld Erlösung interdisziplinär abzuschreiten" (8).

Der niederländische Systematiker *Hermann Häring* eröffnet den Band mit umfangreichen und inspirierenden Überlegungen zur Neuausrichtung des soteriologischen Diskurses, indem er auf der sprachlich-methodologischen Ebene ansetzt. Die Pointe von Härings Aufsatz besteht darin, den christlichen Zentralbegriff „Erlösung" als einen „interaktive[n] Begriff" (18) zu verstehen. Interaktive Begriffe sind „konsensuell", das heißt, sie beziehen sich auf kollektive Erfahrungen; sie sind „responsorisch", sie „antworten" nämlich auf jeweilige Lebenssituationen; und sie sind „performativ", „[s]olche Begriffe verändern also Wirklichkeit" (22). Mit dieser Klärung des sprachlichen Status von „Erlösung" gelingt es Häring zumindest programmatisch, die soteriologische Rede wieder anschlussfähig an die konkrete Heils- und Erlösungssehnsucht unserer ZeitgenossInnen zu gestalten. Dieser pragmatische Duktus der Soteriologie, der an kollektive Erfahrung, lebensweltliche Kontexte und die performative Wirkung von Sprache ansetzt, zieht sich leitmotivartig durch die Beiträge des Bandes. Der Saarbrücker Systematische Theologe *Gotthold Hasenhüttl* legt eine instruktive, wenn auch an manchen Stellen holzschnittartige Rekonstruktion der zwei wichtigsten soteriologischen Paradigmen vor: das Verständnis von Erlösung als durch den Gottessohn geleistete Sühne (z.B. bei Anselm von Canterbury) und die Interpretation von Erlösung als personale und gesellschaftliche Befreiung (z.B. in der Befreiungstheologie). Beide Erlösungsmodelle unterzieht Hasenhüttl einer scharfen Kritik, da sie s.E. den gleichen Fehler begehen: Sie verbleiben innerhalb eines kausalen Denkens, das Erlösung zwar auf eine jeweils anders bestimmte, aber klar zu identifizierende Ursache zurückführt. In der Sühnesoteriologie ist „Gott allein … die Causa und Begründung der Erlösung" (88). Damit wird aber die menschliche Beteiligung am Erlösungshandeln Gottes und damit auch die Möglichkeit selbstverantwortlichen ethischen Handelns minimiert. Das Befreiungsparadigma hingegen überschätzt nach Hasenhüttl menschliches Handelns zur (Selbst-)Befreiung. Das aporetische Kausalschema beider Modelle will der Verfasser nun dadurch überwinden, dass er Erlösung nicht als Ergebnis göttlichen oder menschlichen Handelns betrachtet, sondern mit anthropologischen Grundvollzügen identifiziert, *in denen* Erlösung erfahrbar wird. „[…] wenn wir auf die Begegnungen in unserem Leben achten und sie nicht zur Erweiterung unseres eigenen Ichs verzwecken, wenn wir von unserem Beziehungssein leben und das Andere als Anderes akzeptieren, dann ist in unseren Vollzügen Erlösung wirksam, Reich Gottes anwesend" (95). Hasenhüttl gelingt es überzeugend, das Ungenügen der beiden von ihm rekonstruierten Ansätze aufzuweisen, indem auch er auf den pragmatischen Charakter von Erlösung abhebt und sie in menschlichen Grundvollzüge verortet. Allerdings entbehrt seine scharfe Distanzierung zu den von ihm als „äußerst problematisch" (94) apostrophierten Erlösungsvorstellungen einer gewissen Stringenz. Denn auch Hasenhüttl muss dem geziehenen Kausalitätsdenken Tribut zollen. Auch hier erscheint Gott im Christusereignis als Subjekt von Erlösung: „Die Solidarität [Jesu am Kreuz, A.K.] bis in den Tod ist ein göttliches Ereignis und d.h. Erlösung." (98); auch hier gehört zum Erlösungsgeschehen eine Mitbeteiligung des Menschen, etwa in der von Hasenhüttl als entscheidend betrachteten Vergebungsbereitschaft (vgl. 99). Insofern wäre statt dem Haselhüttel'schen Verwerfen eingeführter soteriologischer Modelle eine Synthese unter Beibehaltung ihrer wechselseitig korrektiven Funktion zielführender. Eine zeitgenössi-

sche Soteriologie pragmatisch, also im Hinblick auf konkrete Lebenswirklichkeit zu entwerfen, ist auch das Anliegen des Linzer Dogmatikers *Franz Gruber*: Die Rede von Erlösung möchte er „nicht zuerst von ihrer kognitiv-dogmatischen Struktur, sondern von ihrer narrativ-lebensweltlichen Bedeutung her … entfalten" (107). In diesem Sinne sind Schöpfung und Erlösung Sinndeutungsbegriffe, die nur um den Preis eines Kategorienfehlers (vgl. 108) in Konkurrenz zur naturwissenschaftlichen Welterklärung gebracht werden können. Grubers innovativer theologischer Beitrag besteht darin, die beiden christlichen Zentralworte „Schöpfung" und „Erlösung" als „zwei Aspekte des einen Heilshandelns Gottes" (109) zusammenzuspannen. Als Sinnkategorie steht hinter der biblischen Rede von Schöpfung das Versprechen einer „Einbindung des Menschen in einen wohlwollenden Sinnzusammenhang" (114). Die Deutekategorie Erlösung kann dann als religiöse Bearbeitung des realexistierenden Leidens in der eigentlich als gut geglaubten Schöpfung Gottes (vgl. Gen 1) angesehen werden. Das damit konstitutiv gegebene Spannungsverhältnis von Schöpfung und Erlösung wird in verschiedenen biblischen Traditionen (z.B. Deuterojesaja, Sir, Ijob) und theologischen Modellen (z. B. Gnosis, Augustinus) auf unterschiedliche Weise auszugleichen versucht. Der informative, aber auch heterogene Beitrag des Münchner Religionswissenschaftlers *Michael von Brück* ist auf drei inhaltlichen Ebenen angesiedelt: Er stellt eine Reflexion über den Nutzen des interreligiösen Dialogs zur intensiven Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition, eine Würdigung der religiös-spirituellen und politischen Persönlichkeit des XIV. Dalai Lama und einen Vergleich von christlicher und buddhistischer Erlösungsvorstellung dar, dem es gelingt, die klischeehafte Gegenüberstellung von christlicher Fremd- und buddhistischer Selbsterlösung zu überwinden. Auch im religionswissenschaftlichen Beitrag dominiert dabei der Praxisbezug der Erlösungsvorstellungen. So führt von Brück etwa die Faszination, die der Buddhismus im Westen besitzt, auf die „Sehnsucht nach einer gelebten Spiritualität, die erlernbar ist, die Körper und Geist miteinander verbindet und gemeinschaftsstiftend wirkt" (143) zurück. Die letzten beiden Beiträge fallen aus dem bisher nachgezeichneten Rahmen. In Umfang, inhaltlicher Dichte und diskursiver Qualität bleiben sie hinter den theologisch-religionswissenschaftlichen Artikeln zurück. Der Pariser Soziologe *Michael Hochschild* wendet in einer hermetisch anmutenden, von vieldeutigen Metaphern und dem Jargon der Luhmann'schen Systemtheorie durchwirkten Sprache das schöpfungstheologische Motiv der Trennung von Kosmos und Chaos („order" und „noise") auf das Verhältnis von Religion und Gesellschaft an und plädiert im Gegensatz zu früheren Dualismen für eine wechselseitige Bereicherung: „Im Zeitalter der Postsäkularisierung können sich Religion und Gesellschaft also fruchtbar aufeinander beziehen und aneinander orientieren." (160) Der Grazer Physiologe *Thomas Kenner* bemüht sich um eine terminologische Eingrenzung der Rede von „Erlösung" und sucht Äquivalente in der medizinischen Realität. Dabei trifft er jedoch nur auf zum religiösen Erlösungsverständnis inkompatible sprachliche Verwendungsformen. Von „Erlösung" ist im Kontext von Sterbehilfe (169) oder der „Abschaffung des Leidens durch Pharmaka oder Operationen" (168) die Rede. „In diesem Fall ist Erlösung ein Wort, dessen Bedeutung anders als jenes im Katechismus zitierten zu verstehen ist." (ebd.)

Das Verdienst des Buches ist ein doppeltes: Es unterstreicht zum einen die Notwendigkeit einer Wiederbelebung des soteriologischen Diskurses und arbeitet auf interdisziplinäre Weise daran mit. Zum andern wird mit der sich in den theologisch-religionswissenschaftlichen Beiträgen durchziehenden pragmatischen Ausrichtung der Rede von Erlösung eine entscheidende methodologische Weichenstellung für eine gegenwarts- und zukunftstaugliche Soteriologie vorgenommen. Um auch dies mit der anfangs gewählten ökonomischen Metaphorik zum Ausdruck zu bringen: Eine pragmatisch gewendete, das heißt an konkreter Lebenswelt und kulturellem Kontext orientierte christliche Sprache von Erlösung kann dazu beitragen, dass das spezifisch christliche „Angebot", Heil in Jesus Christus, für die Sinn-„Nachfragenden" unserer Zeit tatsächlich als befreiend und erlösend empfunden wird.

Linz *Ansgar Kreutzer*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Kessler, Rainer: Samuel. Priester und Richter, Königsmacher und Prophet (Biblische Gestalten 18). Evangelische Verlagsan-

stalt, Leipzig 2007. (268) Kart. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A) / CHF 28,90. ISBN 978-3-374-02578-7.

Der in Marburg a.d. Lahn Altes Testament lehrende Verfasser legt eine detailreiche und äußerst lesbare Skizze zur Gestalt Samuels vor. Die Texte aus dem 1. Samuelbuch werden mit besonderem Fokus auf eine der vielseitigsten Figuren des Alten Testaments hin gelesen.

In der Einführung wird ein erster Überblick zum Lebensbild Samuels von „pränatal bis postmortal" geboten. Dieses wird in den Kontext der Schrift und der historischen Übergänge in Israel von der Richter- hin zur Königszeit gestellt.

Die Darstellung der Gestalt Samuels folgt dabei den einzelnen Perioden seines Wirkens und den damit verbundenen unterschiedlichen Ausprägungen seiner Funktion. Die Vorgeschichte der Kindheit wird nur bei wenigen atl. Gestalten so ausführlich geschildert wie bei Samuel. Dabei zeigt sich seine Mutter Hanna als willensstarke und weitsichtige Frau, die mit ihrem Psalm/Lied (1 Sam 2,1–10) und einem Psalm Davids (2 Sam 22) einen Rahmen um die Samuelbücher legt. Der Verfasser weiß dies entsprechend zu würdigen. Am Heiligtum in Schilo unter der Ägide von Eli wird er mit priesterlichen Zügen versehen, doch zeigt die Schlussnotiz in 1 Sam 3,20 ihn als Propheten. Die Funktion des (letzten) Richters tritt im Umfeld der Erzählungen von Auseinandersetzungen mit den Philistern und dem Verlust der Bundeslade hervor (1 Sam 4–7), wobei die vielen nur summarisch genannten Jahre in 1 Sam 7 zu beachten sind. Wesentliche Züge erhält aber seine Gestalt im Gegenüber zum Königtum. In vielfachen, teilweise widersprüchlichen Aussagen entwickelt sich die Handlung zwischen Samuel, dem Volk und der göttlichen Stimme (1 Sam 8–12). In Saul, der tragischen Figur am Beginn des Königtums in Israel, und dem sich entspinnenden Konflikt zwischen ihm und Samuel (1 Sam 13–15), spiegelt sich ein über Jahrhunderte währender Konflikt zwischen Königtum und Prophetie sowie der Frage nach dem Gehorsam gegenüber Gott. Dass Samuel bei David wieder als Königsmacher agiert (1 Sam 16), zeigt etwas von der theologischen Absicht, die Legitimität der davidischen Herrschaft herauszustreichen. Interessant ist, dass Samuels Geschichte nicht mit dem Tod zu Ende ist, sondern in 1 Sam 28 final mit Saul zusammentrifft und seine Verwerfung durch Gott nochmals kundtut. Behutsam nähert sich der Verfasser zuletzt auch der Frage nach dem historischen Samuel und möglichen ältesten Samuelüberlieferungen. Er sieht die Propheten-Funktion als die ursprünglichste an. Samuel wäre demnach der Leiter einer Schar von ekstatischen Prophetinnen und Propheten, der beim Übergang zum Königtum eine Rolle gespielt hat, wenngleich eher als Gegenüber zu Saul (209). Dieses Prophetenbild sei später angereichert und mehrfach übermalt worden. Ein Überblick über die innerbiblische Nachgeschichte von den Chronikbüchern bis zu Jesus Sirach zeigt weitere Tendenzen der Samuelrezeption.

Im Abschnitt über die Wirkungsgeschichte in Texten des Judentums und Christentums, bildlichen Darstellungen und der Literatur ist der Teil über „Samuel und die Staatstheorien" besonders bedeutsam. Dabei wird Samuel sowohl als Patron republikanischer, aristokratischer als auch monarchistischer Denkansätze in der frühen Neuzeit vorgestellt. Abschließende Literaturangaben laden zum Weiterlesen ein.

Die Studie zeichnet sich durch ihre hervorragende Lesbarkeit aus, da der Verfasser auch komplexe Sachverhalte anschaulich darzustellen versteht, wenn etwa das literarische Werden des Textes mit einem „Patchwork" verglichen wird (110). Sorgfältige sprachliche Beobachtungen des Textes reichen dabei auch eigenen feinfühlig gewählten Beschreibungen die Hand. So wird in einem Exkurs zur Rede von der Reue Gottes und deren verschiedenen Auslegungstendenzen ein „Sowohl-als-auch, das zugleich ein Weder-noch ist" anempfohlen (172). Andere Exkurse (z.B. über Unterweltvorstellungen) helfen die Texte in einem weiteren biblischen Kontext einzuordnen. Wohltuend ist auch der Umgang des Verfassers mit den (Lehr-)Meinungen anderer Autorinnen und Autoren, die freundlich in einen kritischen Dialog einbezogen werden.

Somit ist das Buch allen, die sich mit der bunten Gestalt Samuels und der Geschichte der Texte näher beschäftigen wollen, als Informationsquelle zu empfehlen.

Linz *Werner Urbanz*

◆ Wagner, Andreas: Beten und Bekennen. Über Psalmen. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2008. (358) Pb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 61,00. ISBN 978-3-7887-2241-8.

In dem vorliegenden Aufsatzband finden sich 16 Beiträge (Auflistung der Titel siehe unten) des nun in Bern Altes Testament lehrenden evangelischen Autors und geben einen guten Überblick über dessen Hauptforschungsinteresse, den Psalter. In diesem spiegeln sich die unterschiedlichsten Stationen der alttestamentlichen Religions- und Glaubensgeschichte wieder. Für den in der Sprechakttheorie äußerst versierten Autor bilden „Beten" und „Bekennen" Leitkategorien der Psalmen. Die ersten beiden Blöcke bieten gerade zu diesen Perspektiven Grundorientierungen, der dritte legt Studien zu einzelnen Psalmen (häufig Ps 29) vor. Im vierten Abschnitt klingen poetische Funktionen der Psalmen und im fünften anthropologische Themen an. Erster und letzter Aufsatz des Buches sind bisher unveröffentlichte Originalbeiträge. Die übrigen 14 wurden bereits in Sammelbänden (8) oder Zeitschriften (6) seit 1994 veröffentlicht. Zumeist wurden sie in der ursprünglichen Fassung belassen; lediglich der zweite Beitrag zur Frage der Funktionen einer Sammlung wurde gegenüber der Erstveröffentlichung stark erweitert. Hilfreich ist die an das Ende des Buches gestellte Auflistung der in den Aufsätzen zitierten Literatur sowie das alle Beiträge umfassende Stellenregister.

Psalmenforscherinnen und -forschern, besonders jenen an der Sprechakttheorie interessierten, wird mit diesem Band ein rascher Zugriff zu den Arbeiten von A. Wagner ermöglicht. Insofern stellt der Band auch eine passende Dankesgabe für Bernd Janowski zu seinem 65. Geburtstag dar.

Die einzelnen Teile und ihre Beiträge:

Teil 1: Psalmen – Gebetshaltung und Gebetssammlung – Beten und Bekennen I: – Sprechen zu Gott – Sprechen über Gott. Die Psalmen zwischen Gebet und lehrhaft-bekenntnishafter Aussage, aufgezeigt am Sprechrichtungswechsel (2./3. Pers.) im Psalter | Funktionen einer Sammlung – Hohes Lied und Psalter (stark erweiterte Fassung); *Teil 2*: Psalmen – Akte der Confessio und Abrenutiatio – Beten und Bekennen II: Die Stellung der Sprechakttheorie in Hebraistik und Exegese | Der Lobaufruf im israelitischen Hymnus als indirekter Sprechakt | BEKENNEN. Zur Analyse eines religiösen Sprechakts | Ps 91 – Bekenntnis zu Jahwe | Permutatio religionis – Ps cxxxix und der Wandel der israelitischen Religion zur Bekenntnisreligion; *Teil 3*: Psalmen – Einzelstudien: Ist Ps 29 die Bearbeitung eines Baal-Hymnus? | (mit Johannes F. Diehl und Anja A. Diesel) Von der Grammatik zum Kerygma. Neue grammatische Erkenntnisse und ihre Bedeutung für das Verständnis der Form und des Gehalts von Ps xxix | Zum Textproblem von Ps 29,9. Überlegungen zum Plural der Nomina collectiva und der Pflanzennamen im biblischen Hebräisch und ihre Bedeutung für das Verständnis von Ps 29,9 | (mit Anja Diesel) „Jahwe ist mein Hirte". Zum Verständnis der Nominalen Behauptungen in Ps 23,1 | Segnen im Alltag des Alten Israel; *Teil 4*: Psalmen – Poesie und Sprache: Dichten und Denken. Zum Verständnis des „Personenwechsels" in alttestamentlicher, ugaritischer und verwandter Literatur | Der Parallelismus zwischen poetischer Form und Denkfigur; *Teil 5*: Psalmen – Theologie und Anthropologie: Gottes Konturen in der Sprache. Körper und Emotionen Gottes in Psalmen und Kirchenliedern | Körperbegriffe als Stellvertreterausdrücke der Person in den Psalmen.

Linz *Werner Urbanz*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

◆ Koch, Kurt: Die Kirche Gottes. Gemeinschaft im Geheimnis des Glaubens. St. Ulrich Verlag, Augsburg 2007. (288) Geb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 36,90. ISBN 978-3-86744-023-3.

Im modernen betriebswirtschaftlichen Verständnis von Leitung bedeutet *controlling* vor allem Steuerung. Steuern heißt: mit Abweichungen fertigwerden und sie als Aufforderung zum Handeln verstehen. Die Leitung der Kirche ist zwar mehr als Management, dennoch hat sich ihre Selbstreflexion immer Bilder der säkularen Gesellschaft bedient. Thomas von Aquin sprach von den Bischöfen als den „Steuerleuten im Sturm". Eines der Charismen, die Paulus in der Kirche sieht, ist die *kybernesis*, die Steuerungskunst (1 Kor 12,28).

Wenn ein Bischof bei seinen vielfältigen Aufgaben heute ein Buch veröffentlicht, dann will er offensichtlich diese ureigene bischöfliche Aufgabe wahrnehmen. Der Basler Bischof Kurt Koch, der unter dem Titel „Die Kirche Gottes" eine Ekklesiologie vorgelegt hat, weiß, dass zur Steuerungskunst in der Kirche auch das *officium docendi* (162) gehört. Zwischen den Zeilen merkt man gelegentlich die Mühe des Bischofs, mit einem ‚helvetisch-demokratischen' Kir-

chenverständnis konfrontiert zu sein, das mehr von der „Autonomie der Kirchgemeinde“ (76) als von der biblischen Konzeption des internationalen Gottesvolkes geleitet wird und dem das Wort Universalkirche „beinahe zu einem Fremd-Wort oder sogar Feind-Bild geworden“ ist (67).

Dem Verfasser helfen diese Bezüge, seine Konzeption einer „personalen Ekklesiologie“ zu profilieren. Die Auseinandersetzung mit dem demokratischen Missverständnis der Kirche und seinen Folgeerscheinungen führt bei Koch aber nicht zu einer monarchischen Überbetonung des Amtes. Personale Dimension bedeutet bei ihm das Wesen der Kirche als Leib Christi und die Berufung des Einzelnen in diesen Corpus zu sehen. Die Kirche ist nicht Organisation, sondern Organismus. Sie ist nicht einfach „Volk“, sondern Volk Gottes und Leib Christi. Sie entsteht nicht durch einen eidgenössischen Zusammenschluss, sondern durch Sammlung und Wahl Gottes. „Berufung“ ist darum weit mehr als ein punktuelles Anfangsereignis; in Kochs Verständnis ist Berufung vor allem die Grundkategorie einer lebenslangen Geschichte jedes Menschen in der Kirche. Gerade diese theologische Sicht, die er einer bloßen soziologischen Betrachtung der Kirche entgegensetzt, zeigt die Einzigartigkeit und Würde jeder freien Glaubensentscheidung. Diesem Verständnis folgend, geht Koch über das übliche Schema der Ekklesiologien hinaus und widmet der Frage nach der Initiation in die Kirche einen ausführlichen Teil. Koch zeigt, dass die paulinische Tauftheologie Übersetzung der Reich-Gottes-Verkündigung ist und in enger Verbindung mit der Ekklesiologie gesehen werden muss.

Das Sein in der Kirche (als Aktualisierung des Mit-Seins mit Jesus) führt, so Koch, aus dem bürgerlichen Lebensort als Zentrum des eigenen Lebens heraus. Seine vom Neuen Testament her vorgegebene Form ist die *vita apostolica* (58). Was diese heute bedeutet, dürfte ebenso eine interessante Frage an einen Schweizer Bischof des 21. Jahrhunderts sein wie die Fragen nach den Konsequenzen aus dem, was er zu den Initiationssakramenten sagt. Im Anschluss an Hans Küng und andere tritt Koch für die Wiederherstellung deren ursprünglichen Reihenfolge Taufe – Firmung – Eucharistie ein. Dies dürfte „am ehesten möglich sein bei der Eingliederung von Erwachsenen in die Kirche und insofern bei der Wiederentdeckung des altkirchlichen Katechumenates“ (146).

Der dritte Teil des Buches entfaltet die klassischen Topoi der Lebensvollzüge der Kirche: Verkündigung, Liturgie und Diakonie. Besonders widmet sich der Autor der neuzeitlichen Wahrheitsfrage. Er zeigt die Relevanz der modernen Skepsis, Wahrheit erkennen zu können (und erkennen zu wollen) für die Verkündigung und das Selbstverständnis der Kirche. Ihr begegnet er auch *in* der Kirche. Im vierten Teil nimmt Koch noch einmal den Person-Gedanken auf und wendet ihn auf die „Dimensionen der Kirche“ an. Die marianische Dimension der Kirche zeigt für ihn den Primat des persönlichen Seins in der Kirche. Kirche kann man nicht machen, sondern nur sein. Von den vier alttestamentlichen Frauen als den „Knotenpunkten“ im Stammbaum Jesu und von der Person Marias her zeigt Koch, was diese ekklesiologische Definition für ein Leben in der Kirche bedeutet.

Das Apostolische als zweite Dimension muss in der Sicht Kochs dem marianischen Charakter der Kirche dienen. Im Amt ist die Verantwortung des Einzelnen und die persönliche Haftung für die Geschichte Gottes, von welcher der Autor bereits im Zusammenhang der Initiation sprach, verdichtet; im Petrusdienst, wie er in der katholischen Ekklesiologie verstanden wird, ist dieser martyrologische Charakter des Christseins nur zugespitzt.

Besonders im ersten Teil über den Ursprung und den Gestalt der Kirche zeigt sich durchgehend die Spur Joseph Ratzingers/Benedikt XVI.; was Kardinal Ratzinger an verschiedenen Stellen zur Ekklesiologie und zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils beigetragen hat, ist hier aufgenommen. Hier hält sich der Autor eng an Ratzinger, auch dort, wo er nicht ausdrücklich seine Quellen nachweist. Dadurch bietet Koch, ohne dass es an Originalität und persönlicher Färbung fehlt, eine Ekklesiologie, in der man einen Anschluss an die Sicht der Kirche in der Theologie des gegenwärtigen Papstes gewinnen kann.

Der Ausdruck „Christinnen und Christen“, der heute offensichtlich zur *theological correctness* gehört, dürfte ein Tribut an jene Leser sein, die in den „Christen“ nicht mehr die beide Geschlechter umfassende Bezeichnung zu erkennen vermögen. Auch der Ausdruck „Mond-Kirche“ (239), in dem das patristische Bild von Christus als der Sonne und der Kirche als dem von ihm her leuchtenden Mond aufgenommen ist, wird sich angesichts der Mondkalender und ähnlichem hoffentlich nicht durchsetzen.

Dass es dem Autor gelungen ist, exegetische und dogmatische Inhalte in einem flüssigen Stil zugänglich zu machen und zugleich die Ergebnisse der neueren ekklesiologischen Forschung zu diskutieren, trägt dazu bei, dass man dieser konzisen Ekklesiologie viele Leser wünschen mag; nicht zuletzt, weil der Leser hier auch erfährt, wohin die *kybernesis* eines Bischofs heute führen will.

Rom *Achim Buckenmaier*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Jung, Martin H.: Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008. (302) Geb. Euro 59,90 (D) / Euro 61,60 (A) / CHF 99,90. ISBN 978-3-534-19133-8.

Martin Jung ist evangelischer Kirchenhistoriker und lehrt als Professor in Osnabrück. Das vorliegende Buch ist angeregt von einer Forderung der Studie „Christen und Juden II" der Evangelischen Kirche in Deutschland, sich intensiv mit der genuinen Sicht des jüdischen Glaubens auseinanderzusetzen und ebenso getragen von biografischen Eckpfeilern wie z.B. der Annahme der Professur in Osnabrück, wo Karl-Heinrich Rengstorf wirkte. Jungs einen Zeitraum von 2000 Jahren abdeckende Studie ist nach eigener Ansicht aus der Sicht eines deutschen protestantischen Theologen und Kirchenhistorikers geschrieben, was ihm eine eigene Akzentsetzung verleihe. Damit ist der Versuch gemeint, eine die „Last der Geschichte" ernstnehmende Betrachtung zu bieten, die den Anteil der christlichen Judenfeindschaft nicht unter den Teppich kehrt. Dazu sagt Jung in seiner Einleitung, dass die historische Arbeit „auf deutschem und christlichem Boden" die Aufgabe habe, „den geistigen Wurzeln dieses Geschehens nachzuspüren" (13).

Jungs Darstellung ist hervorragend geschrieben, zeichnet sich durch gute Lesbarkeit aus und überfordert die Leserschaft nicht mit Fußnoten. Am Ende jedes überschaubaren Kapitels finden sich Literaturangaben.

Bei dieser Thematik drängt sich freilich sofort der Vergleich mit Kurt Schuberts *Christentum und Judentum im Wandel der Zeiten* (Wien u.a. 2003) auf. Die größte Differenz besteht im Zugang. Schubert geht bei aller historischen Abfolge vor allem von Quellen aus. Jung erwähnt die Quellen zwar, doch selten finden sich längere Zitate. Während Schubert die Historie um die Quellen baut, nützt Jung die Quellen als Grundlagen der Beschreibung der historischen Phänomene des jüdisch-christlichen Mit- bzw. Gegeneinanders, auf die er sich konzentriert.

Trotz des für die enorme Zeitspanne viel zu geringen Raums zeichnet sich Jungs Buch durch große Detailkenntnis, durch wichtige Differenzierungen und Betonung der Komplexität aus. Er stattet damit die Leserschaft mit einem Fundus an Material aus, das vor allem als unverzichtbares Basiswissen für Studierende und für interessierte gebildete „Laien" gelten kann. Als Lektüre im Rahmen jüdischer Studien eignet sich dieses Buch hervorragend, wenn ihm die m. E. notwendigen intensiveren Auseinandersetzungen mit den Primärquellen folgen.

Eine so knappe Darstellung bedingt freilich in manchen Bereichen eine gewisse Unschärfe, vor allem in den Anfängen des Christentums und der rabbinischen Bewegung. Hier würde man sich u. a. eine intensivere Einarbeitung der Thesen Daniel Boyarins erwarten, der zwar zitiert wird, dessen Arbeit aber kaum rezipiert erscheint. Jungs frühe Ansetzung der Abgrenzung des Christentums vom Judentum muss so zumindest als regional unterschiedlich betrachtet und geprüft werden. Ein deutliches Manko ist auch das Fehlen konkreter Zitate mancher erwähnter rabbinischer Texte. Ebenso fehlt – von Ansätzen abgesehen – eine in den letzten Jahren verstärkt vorgenommene Darstellung der alltäglichen konkreten Bezüge zwischen Juden und Christen, die sich nicht nur aus schriftlichen, sondern auch anderen materiellen Quellen speist. Die wechselseitige Übernahme von kulturellen Phänomenen wäre hier noch stärker zu betonen.

Diese Kritikpunkte schmälern jedoch nicht den prinzipiellen Eindruck einer überaus lesenswerten und ungemein bereichernden Studie.

Salzburg *Gerhard Langer*

◆ Schuller, Florian / Veltri, Giuseppe / Wolf, Hubert (Hg.): Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert (Themen der Katholischen Akademie in Bayern). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2005. (310) Geb. Euro 26,90 (D) / Euro 27,70 (A) / CHF 47,50. ISBN 978-3-7917-1955-9.

Das 2. Vatikanum brachte neu in Erinnerung, dass Christen und Juden ein gemeinsames Erbe, gemeinsame Wurzeln haben. Gegenseitige Ausgrenzungen und Verfolgungen sind daher unangebracht, gefragt ist vielmehr das „brüderliche Gespräch" (Erklärung „Nostra Aetate" Nr. 4). Doch auch 40 Jahre nach dieser Erklärung ist das „Verhältnis zwischen Kirche und Synagoge, zwischen Katholizismus und Judentum ... vielfach negativ besetzt", wofür einerseits die Judenverfolgungen in der NS-Zeit, andererseits das „Schweigen Papst Pius XII. zum millionenfachen Mord an den Juden" ins Spiel gebracht werden.

Mit dieser Problematik befasste sich eine Tagung der Katholischen Akademie in Bayern im Mai 2004, bei der Theologen, Historiker und Judaisten, Christen wie Juden, die Ergebnisse ihrer Forschung einbrachten.

Die vorliegende Besprechung kann nur auf einige der insgesamt 18 Beiträge eingehen. So zeigt *G. Veltri* auf, dass im 16./17. Jahrhundert einzelne jüdische Gelehrte der römischen Kirche näher standen als der aus der Reformation hervorgegangenen protestantischen Glaubensgemeinschaft. Die Polemik Martin Luthers gegen die Juden ist bekannt (vgl. seine Streitschrift „Von den Juden und ihren Lügen", Wittemberg 1543). Rabbi Simone Luzzatti setzte daher z. B. in seiner Schrift über den „Status der Juden" von 1638 dem lutherischen „sola scriptura" das „scriptura una cum traditione" und dem „sola fide" das „fides cum operibus" entegen (25).

Auch der Aufsatz von *G. Miletto* belegt das Nahverhältnis einzelner Juden zum Katholizismus. Das konnte so weit gehen, dass der Privatlehrer und Arzt Abraham Jagel einen „Katechismus" für Juden nach Art des Petrus Canisius verfasste und David Provenzali sowie dessen Sohn Abraham, angesehene Mitglieder einer mantuanischen Familie, 1564 eine an die „Ratio studiorum" der Jesuiten angelehnte Studienordnung vorlegten. Auch wenn beide Unternehmungen ihr Ziel verfehlten, sind sie doch Belege dafür, dass die Affinitäten der beiden Religionen zueinander, wie sie das 2. Vatikanum hervorhob, auch schon früher wahrgenommen wurden.

Sehr interessant ist die Abhandlung von *Th. Brechenmacher* über „das Ende der doppelten Schutzherrschaft", in welcher er die Ergebnisse seines 2004 unter demselben Titel publizierten Buches (Päpste und Papsttum Bd. 32) vorlegt. Es geht darin um „Päpste und Juden zwischen Gegenreformation und Erstem Vatikanum", näherhin um das Schicksal der Juden im Kirchenstaat. Der „doppelte Schutz", von dem hier die Rede ist, bestand darin, dass sowohl die Juden als auch die Christen „geschützt" werden sollten, jene besonders vor „sozio-ökonomisch motivierten Übergriffen", diese vor „vermeintlich das Seelenheil schädigenden" Einflüssen (164). Das ergab eine ambivalente Situation, die schwer durchzuhalten war und mitunter in ein und demselben Pontifikat von einem judenfreundlichen in ein judenfeindliches Verhalten umkippen konnte. Generell kann festgestellt werden, dass die Lage der Juden im Kirchenstaat meist besser war als in anderen Staaten. Man muss daher vorsichtig sein mit dem oft erhobenen pauschalen Vorwurf, dass das Papsttum antisemitisch eingestellt war. Beachtung verdient es, dass schon dem 1. Vatikanum eine Konzilsdeklaration über die Juden vorlag, die für eine „Annäherung und [ein] Miteinander" der Religionsgemeinschaften „aus dem Geist der Liebe" plädierte und breite Zustimmung fand (510 Voten; mehr als das „Unfehlbarkeitsdogma"). Der Text stammte von den zur Kirche übergetretenen, ehemals jüdischen Brüdern Joseph und Augustin Lémann, die als Priester in Lyon tätig waren. Ihre „Erklärung", auch wenn sie ein wenig naiv wirkt und auf dem Konzil nicht zur Endabstimmung kam, verdient insofern Beachtung, als sie Tendenzen vorwegnimmt, die auf dem 2. Vatikanum zum Tragen kamen.

Mit der Fürbitte für die Juden in der Karfreitagsliturgie befasst sich *H. Wolf* in seinem Beitrag mit dem provokanten Titel: „Liturgischer Antisemitismus?". 1928 wollte die Priestervereinigung „Amici Israel", der auch Kardinal Michael Faulhaber angehörte, von Papst Pius XI. erreichen, dass die Karfreitagsbitte „pro perfidis Judaeis" von ihren „antisemitischen Passagen" gereinigt werde. Das Ergebnis der Eingabe war zwiespältig. Der vorgebrachten Bitte wurde zwar nicht stattgegeben, ja die Priestervereinigung wurde sogar aufgelöst, gleichzeitig wurde aber im entsprechenden Dekret der Antisemitismus verurteilt als eine Form des Hasses gegen das Volk, „das einst das Volk Gottes gewesen ist". Dem 1928 geäußerten Anliegen wurde von Papst Johannes XXIII. und vom 2. Vatikanum Rechnung getragen. Inzwischen aber hat, am 4. Februar 2008, Papst Benedikt XVI. den Text der Karfreitagsbitte für die Juden dahingehend re-

vidiert, dass darin für die Rettung Israels durch die Anerkennung Jesu als Heiland gebetet wird, was die Juden nicht nachvollziehen können und als „unfreundlichen Akt" empfinden (vgl. W. Homolka, Von der Versöhnung zur Eiszeit? Katholische Kirche und Judentum entzweien sich über Judenmission, in: ThPQ 156 [2008], 247–258, bes. 154ff.).

Um das „Schweigen" Papst Pius XII. zur NS-Judenverfolgung geht es *D. Burkard* in seinem Beitrag „Papst Pius XII. und die Juden". Wir erfahren darin, dass die katholisch gewordene Jüdin Edith Stein, die dem Orden der Karmelitinnen angehörte, Anfang April 1933 den damaligen Papst Pius XI. beschwor, „dass die Kirche Christi ihre Stimme erhebe[n]" solle gegen das Wüten der Nazis gegen die Juden. Am 10. April d. J. warnte Kardinal Michael Faulhaber den Papst hingegen vor einem derartigen Schritt, weil dadurch „der Kampf gegen die Juden zugleich ein Kampf gegen die Katholiken werden würde". Am 9. Februar 1934 wurde Alfred Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts", „eine der wichtigsten Programmschriften des Nationalsozialismus" von der Kurie verdammt und auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt, was jedoch in der Folge sowohl den Kirchenkampf als auch die Judenverfolgung verschlimmerte. Was damals „richtig" war und was „falsch", lässt sich also nicht so leicht sagen und kann schon gar nicht von heute aus gültig beantwortet werden.

Wie dieser facettenreiche Tagungsband zeigt, lässt ein differenzierter Umgang mit der Geschichte oft keine eindeutigen Antworten zu. Es entspricht wohl kaum der Realität, wenn das oft zögerliche Verhalten Papst Pius XII. in der Judenfrage als Antisemitismus gedeutet wird.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LEXIKON

◆ Betz, Hans Dieter / Browning, Don S. / Janowski, Bernd / Jüngel, Eberhard (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Ungekürzte Studienausgabe. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage (UTB L 8401). Mohr Siebeck, Tübingen 2008 / Uni-Taschenbücher GmbH (UTB), Stuttgart 2008. (9046, 282 Abb., 65 Karten und Pläne) Kart. Euro 498,00 (D) / Euro 512,00 (A) / CHF 837,00. ISBN 978-3-16-149634-9 (Mohr Siebeck) / ISBN 978-3-8252-804-5 (UTB).

Nach der Neubearbeitung des katholischen Flaggschiffs unter den theologischen Lexika, des Lexikon für Theologie und Kirche, ist nun auch das evangelische Lexikon RGG in der vierten Auflage als preiswerte Sonderausgabe auf den Markt gebracht worden. Was schon auf den ersten, äußeren Blick auffällt: Das Lexikon ist gegenüber der dritten Auflage (1957–1965) um zwei Bände umfangreicher, d.h. die Stichwortliste ist beträchtlich erweitert worden. Schon bisher war es der Anspruch des Lexikons, „die wesentlichen Phänomene des religiösen und kirchlichen Lebens und die zu diesem Leben gehörende theologische Reflexion zur Darstellung" (Bd. I, V) zu bringen. Seit der ersten Auflage (1909–1913) hob sich das RGG gegenüber anderen Lexika besonders durch seine multiperspektivische Erfassung der zentralen Stichworte ab. An einem klassischen Beispiel sei das demonstriert. Wer im vierten Band unter dem Stichwort „Gott" nachschlägt, findet eine zehn Kapitel (über 40 Spalten) umfassende Erschließung dieses zentralen theologischen und religiösen Grundwortes: Der erste Eintrag ist eine religionswissenschaftliche Erörterung. Dann folgen die biblischen und religionsphilosophischen Aspekte. Sie werden fortgeführt durch die dogmatische, praktisch-theologische und missionswissenschaftliche Erschließung. Nach dem kunstgeschichtlichen Kapitel sind zwei Beiträge dem Gottesverständnis im Judentum und im Islam gewidmet. Während das Stichwort „Gott" deutlich aus dem Blickwinkel der biblisch-christlichen Überlieferung strukturiert ist, ist unter dem wenige Spalten nachher zu findenden Sammelstichwort „Gott/Götter/Götterbilder und -symbole" stärker der religionswissenschaftliche Zugang entfaltet. Hier nun findet man Informationen sowohl über die antike nahöstliche als auch fernöstliche Gestalt des Gottesthemas.

Auch fällt in der Ausgabe die sprachliche und theologische Durchführung der großen Einträge auf: Sie sind klar und schon im ersten Lektüregang verstehbar geschrieben (was man vom großen evangelischen Lexikon-Bruder, der TRE [Theologische Realenzyklopädie] nicht immer behaupten kann). Unter den wichtigsten Stichworten und Unterteilungen ist das Wesentliche zu finden, man liest also nicht Stunden herum, um informiert zu sein, erhält aber auch nicht so knapp Zusammengefasstes, so dass die

gewünschte Information für den theologischen Praktiker oder Experten unergiebig bleibt. Das Lexikon weist über die unvermeidbare Kontur jedes Autors, jeder Autorin hinaus keine schultheologische Bevorzugung auf, sondern vermittelt den theologischen Wissenstand, freilich aus der evangelisch-theologischen Perspektive spezifisch dort, wo eine konfessionelle Sicht tragend ist. Ökumenisch relevante Einträge sind immer auch von AutorInnen der jeweiligen Konfession geschrieben, unter dem Stichwort „Katholizismus" schreiben z.B. W. Beinert, V. Concemius, G. Collet. Für die Mehrzahl der Stichworte zählt das Kriterium der Kompetenz, nicht der Konfession. Über deutschsprachige und europäische AutorInnen hinaus, schreiben in dieser Auflage Experten aus aller Welt, insgesamt fast 4000 Autoren aus 74 Ländern in über 15.500 Artikeln.

Was der Leser, die Leserin hier versammelt findet, ist bester theologischer Standard. Für mich als Theologen gehört das RGG zu meinen Standardhandbüchern. Ich kann abschließend nur sagen: Dieses Lexikon gehört in jede Handbibliothek eines Fachtheologen, einer Religionspädagogin, eines Pfarrers oder einer Pastoralreferentin. Auch wenn es auf den ersten Blick viel ist, was man für das RGG ausgibt, besser kann man sein Geld in theologische Informationsquellen nicht investieren. Gegenüber der grassierenden Tendenz, schnell online bei „wikipedia" nachzuschlagen, ist das klassische Lexikon in vielerlei Hinsicht noch immer unschlagbar: vor allem in der Seriosität der Beiträge und AutorInnen, die namentlich identifizierbar sind. Das RGG ist die beste Lexikonfrucht der evangelischen Theologie, das ich unserem großenteils katholischen LeserInnenkreis nachdrücklich empfehle.

Linz *Franz Gruber*

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ Krawczyk, Boleslaw J.: Der Laie in Liturgie und Theologie bei Pius Parsch (Pius Parsch Studien 6). Echter-Verlag, Würzburg 2007. (224) Kart. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 43,60. ISBN 978-3-429-02938-8.

Die *Pius Parsch Studien* haben es sich zum Ziel gemacht, Schrifttum und Denken von Pius Parsch zugänglich zu machen und es wissenschaftlich zu reflektieren. Der vorliegende Band 6 wurde bereits 1990 an der Benediktinerhochschule San Anselmo als Dissertation in italienischer Sprache angenommen.

Ein erster Teil hat sich zum Ziel gesetzt, die „liturgischen und pastoralen Initiativen Pius Parschs" (45–83) zu skizzieren sowie ein „spirituelles Profil" (17–44) zu erstellen, in dem unter dem Fokus der Stellung des Laien aus bereits bekannten Biografien Daten, Fakten, Faktoren und Persönlichkeiten zusammengefasst werden, die den Klosterneuburger Chorherrn geprägt haben. „Die Ideen Parschs über die Teilnahme des gesamten Gottesvolkes an der Liturgie" (87–180) bilden dann das spezifische Thema der Untersuchung, bevor eine „Zusammenfassende Wertung" (181–197) vorgenommen wird. Literaturverzeichnis und Register schließen den Band ab.

Es ist dem Herausgeber zuzustimmen, dass das Thema der Studie bleibend aktuell ist (vgl. 9). Das würde eine gut eineinhalb Jahrzehnte nachhinkende Publikation rechtfertigen. Bedauerlicherweise enttäuscht die Studie jedoch die geweckten Erwartungen.

Nicht nur für eine wissenschaftlich interessierte Leserschaft wäre aufschlussreich gewesen, über allgemeine Hinweise hinaus in den Überlegungen von Pius Parsch ganz konkret Spuren zu suchen von (liturgie-)theologischen Schriften seiner Zeit, aber auch von Quellen der Tradition. In jedem Fall zu erwarten wäre aber von einer Dissertation, dass die Überlegungen des Protagonisten der österreichischen Liturgischen Bewegung nicht nur unkritisch referiert, sondern auch nach heutigem liturgiewissenschaftlichen Standard sachgerecht besprochen werden. So ist es etwa problematisch, wenn Taufe, Firmung und Weihe als „drei Stufen zu Christus" (vgl. 91) dargestellt und als „durchaus richtige Meinung über die verschiedenen Grade der christlichen Initiation" (144) gewertet werden. Nicht nur dass heute anders über das Firmsakrament reflektiert wird; die „[Priester] Weihe" als graduellen Fortschritt in der Initiation zu verstehen, widerspricht – ohne dass es nur im Geringsten aufgegriffen würde – eindeutig der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. Kirchenkonstitution Lumen Gentium 10: „Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes … unterscheiden sich … dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach").

Nahezu kurios ist angesichts des Untersuchungsgegenstandes, dass – abgesehen von manchen sonstigen begrifflichen Unschärfen –



Erwin Möde

Christliche Spiritualität und Mystik

Eine systematische Hinführung

Reihe: Eichstätter Studien, Band 60
208 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-7917-2182-8
€ (D) 34,90/sFr 58,90

Diese Monografie bietet eine spiritualitätstheologische Erörterung unter den Bedingungen der Gegenwart. Die in fünf Themenkreise gegliederte Studie vermittelt ein grundsätzliches Verständnis für Christliche Spiritualität und Mystik: für deren Eigen-Art und innere Verbindung mit Therapie und Soteriologie, für die Trias von Spiritualität, Gesellschaft und Kirche sowie für die interdisziplinäre Vernetzung des Faches.

Stefan Hartmann

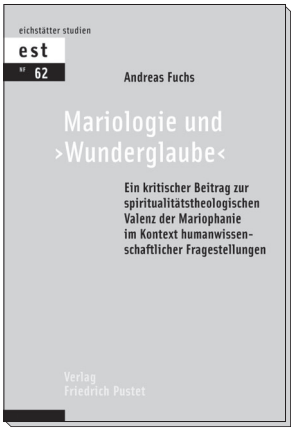
Die Magd des Herrn

Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters

Reihe: Eichstätter Studien, Band 61
512 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-7917-2183-5
€ (D) 49,90/sFr 83,90

Die Untersuchung geht erstmals dem mariologischen Gesamtwerk Kösters nach und behandelt nicht nur die durch ihn ausgelösten Diskussionen, sondern auch aktuelle Grundfragen einer anthropologisch ausgerichteten und ökumenisch vermittelbaren Mariologie.





Andreas Fuchs

Mariologie und „Wunderglaube“

Ein kritischer Beitrag zur spiritualitätstheologischen Valenz der Mariophanie im Kontext humanwissenschaftlicher Fragestellungen

Reihe: Eichstätter Studien, Band 62
224 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-7917-2191-0
€ (D) 34,90/sFr 58,90

Der Autor leistet einen wichtigen Beitrag zur theologischen Aufarbeitung des frömmigkeitsgeschichtlich einmaligen Phänomens der Marienerscheinung. Hierzu wird die theologische Dignität der Mariophanie aus situationsanalytischer, phänotypologischer, fundamentaltheologischer, dogmatischer und kirchenrechtlicher Perspektive systematisch erörtert.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

ausgerechnet im Zusammenhang mit Ämtern und Diensten ein gravierender Fehler keine Korrektur fand: Die Übersetzung aus dem Italienischen hat wohl aus dem Diakonat einen „Grad der Priesterweihe" (statt: Teil des Ordo) werden lassen. Das mag einem fachlich nicht versierten Übersetzer passieren; aber es drängt sich – an diesem Beispiel aufgezeigt – der Verdacht auf, dass kein Fachtheologe, geschweige denn einer der Liturgiewissenschaftler im Herausgebergremium, das Manuskript jemals vor der Drucklegung gesehen hat.

Für die nächsten Bände der Reihe ist eine sorgfältigere Redaktionsarbeit zu erhoffen. Denn das Anliegen der Reihe sowie Person und Wirkgeschichte Pius Parschs wären es allemal wert.

Linz *Christoph Freilinger*

ÖKUMENE

◆ Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.): Begegnungen und Inspiration. 50 Jahre Ökumene in Österreich. Styria Verlag, Wien–Graz–Klagenfurt 2008. (288) Geb. Euro 24,95 (D/A) / CHF 45,90. ISBN 978-3-222-13256-8.

Vielerorts ist zu hören, die Ökumene befinde sich im Stillstand, in der Krise, gar im Rückzug. Bevor man selbst solche Meldungen unreflektiert übernimmt, sollte dieses schon im Erscheinungsbild „bunte Buch" zur Hand genommen werden. Die beinahe 50 Autorinnen und Autoren des Sammelbandes verschaffen einen guten Überblick zur Verständigung zwischen den christlichen Konfessionen in Österreich. Was vor einem halben Jahrhundert undenkbar war, ist mittlerweile selbstverständlich geworden. Die Zusammenarbeit der verschiedenen Bekenntnisgemeinschaften ist beeindruckend, das gegenseitige Wohlwollen bemerkenswert, das Gefühl der Zusammengehörigkeit beflügelnd. Die einzelnen Beiträge vermitteln schlaglichtartig die breite Palette: „Ökumenisches Echo im Burgenland", „Die Wiener christologische Formel", „Die Ökumenische Sommerakademie", „Charta Oekumenica", „Pro Oriente", „Ökumenischer Jugendrat" – das sind nur einige Titel. Ein gesundes Problembewusstsein wird nicht ausgespart, sondern bleibt im Hintergrund der Ausführungen virulent und wird punktuell angesprochen. Die künstlerischen Aufnahmen sind eine willkommene Auflockerung und illustrieren die vielperspektivische inhaltliche Auseinandersetzung. Sicher hätten auch Fotos dazu gepasst, welche die Texte anschaulicher hätten machen können; Ökumene ist ja immer mit konkreten Gesichtern verbunden.

Vielleicht ist ja nur bloß die sog. Obrigkeits- oder Verhandlungsökumene in ein neues Stadium getreten. Kirchen sind Lebensformen, nicht abstrakte Lehrgebäude, die „von oben" oder „von den Experten" umzukrempeln wären. Auch die Ökumene hat ihre Aufbrüche, Konsolidierungs- und Abkühlphasen. Nicht alles muss immer nach dem (ökonomischen) Gesetz der Steigerung und Maximierung gehen. Der vorliegende Band macht bewusst, worauf es ankommt und was nicht mehr hintergehbar ist. Rein innerweltlicher Erfolg muss ja nicht unbedingt ein Name der Ökumene sein. Auch wenn die individuelle und kirchliche Umkehr zum Herrn immer neu gefragt ist und nie durch Aktionen, Programme und Konzepte obsolet gemacht werden kann – mit diesem Band gibt der Ökumenische Rat der Kirchen ein schönes Zeugnis, was in Österreich alles auf den Weg gebracht wurde.

Kremsmünster *Bernhard Eckerstorfer OSB*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Hobelsberger, Hans: Jugendpastoral des Engagements. Eine praktisch-theologische Reflexion und Konzeption des sozialen Handelns Jugendlicher (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 67). Echter Verlag, Würzburg 2007. (384) Pb. Euro 30,00 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 52,40. ISBN 978-3-429-02832-9.

Leben ohne Kompromiss heißt es im Lied „I hab Di Leben g'sehn" der österreichischen Band STS. Jugendliche leben phasenweise ohne Kompromiss –, engagieren sie sich aber auch für andere Menschen? Die Aktion *72 Stunden ohne Kompromiss*, die fast jährlich in Deutschland (ab 2001), in Österreich (ab 2002) und der Schweiz (ab 2005) stattfindet, zeigt ein anderes Bild: Jugendliche engagieren sich für die soziale, ökologische, interkulturelle oder gemeinnützige Aufgabe – und das beherzt und kompromisslos. Hans Hobelsberger widmet sich in seiner Studie, die eine überarbeitete Fassung seiner 2006 an der Universität Regensburg eingereichten Dissertation ist, ebenso beherzt wie fundiert dem Phänomen von Jugend und freiwilligem Engagement.

Nach der Einleitung (14–32), welche die praktisch-theologische Verortung und das Konzept der Arbeit darlegt, führt der erste Teil (33–148) das Spannungsverhältnis von Jugend und Engagement, das Hobelsberger aus soziologischer Perspektive analysiert, aus. Zunächst ist „Engagement [nur] im Kontext des gesellschaftlichen/kulturellen Wandels" (33) und nicht aus der Tradition zu sehen (Analyse) und zu verstehen (Interpretation). Diesen Umstand macht Hobelsberger anhand der Individualisierungsthese deutlich und arbeitet entlang ausgewählter soziologischer Theoreme heraus, dass Jugendliche autonom, aber nicht beziehungslos ihrem Leben Sinn geben und ihre religiöse Deutung bricollageartig zusammensetzen. Diesen an sich nicht neuen Befund nimmt der Autor zum Anlass für die Frage, wie Jugendliche sich unter solchen Bedingungen engagieren. Er analysiert verschiedene empirische Befunde und kommt zu dem Schluss: Wenn das Forschungsdesign der gesellschaftlichen Wirklichkeit und dem gesellschaftlichen Wandel Rechnung trägt, dann zeigt sich ein großes Engagement heutiger Jugendlicher. „Jugendliche zeigten sich empirisch nie so engagementbereit und engagiert wie heute." (147) Nur ist dieses Engagement nicht mehr in den herkömmlichen und traditionellen Strukturen zu finden, sondern es muss der Autonomie, dem eigenen Nutzen, der Selbstgestaltung – in Bezug auf Zeit – und der „Passgenauigkeit" Jugendlicher Rechnung tragen, insofern „individuelle Erwartungen und Ansprüche mit der zu leistenden Aufgabe" (148) in Balance sind und bleiben.

Den zweiten Teil (150–281) setzt Hobelsberger unter die Überschrift „Engagement im Kontext des diakonischen Ansatzes von Jugendpastoral" (150). Er bestimmt jugendpastorales Handeln als diakonisches Handeln, das Maß an „der Reich-Gottes-Praxis Jesu" (151) nimmt. Damit geschieht „Engagement als Modus des Vollzugs von Diakonie" (157), das auch gesellschaftliche und politische Dimensionen in den Blick nimmt. Hobelsberger vertieft die Frage nach dem Engagement in einigen Ansätzen und Konzepten von Jugendpastoral, die sich diakonisch verstehen. Er bezieht sich dabei auf relevante Texte der Würzburger Synode von 1975, baut in seine Analyse die jugendpastoralen Ansätze von Günther Biemer, Norbert Mette und Hermann Steinkamp, von Otmar Fuchs und schließlich von Herbert Haslinger ein. Am Ende des zweiten Teils entfaltet Hobelsberger seine „Kennzeichen des Engagements in diakonischer Jugendpastoral" (259–282) als summarische und doch eigenständige Bilanz. Für Hobelsberger gilt, dass Jugendpastoral dann diakonisch ist, wenn sie den Jugendlichen in Freiheit und Würde „solidarische Selbstentfaltung" (218) ermöglicht und diese sich aus ‚verdankter' Existenz für andere Menschen oder gegen ungerechte Strukturen engagieren.

Im dritten Teil (283–353) kommen die „konzeptionelle[n] Ansatzpunkte einer jugendpastoralen Praxis des Engagements" (283) zur Geltung. Es geht dem Verfasser um eine Integration sowohl der „sozialräumlichen Jugendarbeit" (285) als auch der „subjektorientierten Jugendarbeit" (289) zu einer „subjektorientierten-sozialräumlichen"(294) Form des Engagements. Dieser Ansatz ermöglicht die Selbstentfaltung des jugendlichen Menschen und öffnet den Horizont für den sozialen Kontext und für solidarisches Engagement. Hobelsberger konkretisiert praktische Formen des Engagements, die als „Projekt-Management" (321), als „Event-Engagement" (327), als „Sozialpraktika" (334) und als „Freiwilligendienste" (341) die verschiedenen Möglichkeiten engagierten Handelns und Lernens ausdrücken. Sie bieten Jugendlichen die Möglichkeiten, ihren individuellen Neigungen gemäß freiwillig und selbstbestimmt auszuwählen. Am Schluss der Studie verdeutlicht er die Absicht seiner Arbeit: Seine Jugendpastoral „stellt dabei die zentrale Lebensaufgabe Jugendlicher in Zeiten der durchgesetzten Individualisierung, ein ‚eigenes Leben' zu finden und zu führen, in den Mittelpunkt und versucht in der Arbeit mit jungen Menschen zu zeigen und erleben zu lassen, dass der Weg zur Entfaltung der eigenen Person im Einsatz für die Freiheit und Würde prinzipiell aller Menschen liegt." (352)

Die vorliegende Studie löst den an sie selbst gestellten Anspruch, Jugendpastoral nicht nur für junge Menschen auszurichten, sondern diese zu eigenem Engagement zu ermutigen, fundiert und glaubwürdig ein. Dies geschieht auf hohem reflexivem und praktisch-theologischem Niveau, was die Lektüre anspruchsvoll macht. Der Durchgang lohnt sich aus pastoraltheologischer Sicht allemal und beinhaltet auch für die Praxis viele Anregungen und Impulse, zumal Hobelsberger das Konzept und die Umsetzung der Jugendkirchen in Deutschland praktisch-theologisch versiert begleitet (hat).

Linz *Helmut Eder*

RELIGIONSPÄDAGOGIK

◆ Schlager-Weidinger, Thomas / Putz, Erna (Hg.): Liebe Franziska! Lieber Franz! Junge Briefe an die Jägerstätters. Wagner Verlag, Linz 2008. (148) Geb. Euro 19,90 (D/A). ISBN 978-3-902330-30-7.

Anlässlich des 100. Geburtstags von Franz Jägerstätter (geboren am 20. Mai 1907) und seiner Seligsprechung im Linzer Dom am 26. Oktober 2007 entstand die Idee, „die ‚Causa Jägerstätter' der ‚übernächsten Generation' zugänglich zu machen" (Vorwort, 12) – so die Herausgeber dieses Bandes, der als religionsdidaktische Innovation (um nicht zu sagen: Sensation) gelten kann. Kinder und Jugendliche wurden eingeladen, sich mit dem Leben und Glauben von Franz Jägerstätter auseinanderzusetzen, und zwar in Form von Briefen. Das Ergebnis übertraf quantitativ und qualitativ sämtliche Erwartungen: Über 400 Einreichungen aus 35 verschiedenen Schulen dokumentieren nicht nur ein großes Interesse der jungen Menschen am Schicksal der Jägerstätters, sondern auch eine gute Kenntnis der Vorgänge rund um das Jahr 1943 sowie ein beeindruckendes Einfühlungsvermögen in die Situation der Familie Jägerstätter.

Im ersten Teil des Buches finden sich nach einer Einleitung von Erna Putz zwölf Briefe an Franz Jägerstätters Töchter Rosalia, Maria und Loisi; im zweiten Teil 41 Briefe bzw. Sammelbriefe an Franziska Jägerstätter. Schon hier werden verschiedene Positionen der jungen BriefschreiberInnen deutlich. Einige drücken ihre Anerkennung, ja Bewunderung aus, was die Entscheidung Franz Jägerstätters betrifft; andere melden deutlich ihre Zweifel an und heben die Haltung Franziskas hervor, mit der sie ihr Leben bewältigte. „Ihr Schicksal hat mich schon immer mehr fasziniert als das Ihres Mannes" (38), schreibt die 18jährige Lisa an Franziska und bringt ihre Einstellung auf den Punkt: „Ist Ihr Mann ein toter Seliger, so sind Sie eine lebende Heilige!" (39) Unter derselben Spannung steht der dritte Teil, der 37 Briefe an Franz enthält. Viele SchülerInnen weisen darauf hin, wie viel sie im Religionsunterricht von Franz Jägerstätters Lebens- und Glaubensweg gelernt haben. Ihre Briefe lassen eine große Sensibilität für die schwierige Situation erkennen, die Franz' Gewissensentscheidung für seine Familie bedeutete – und bringen sowohl Zustimmung als auch Skepsis zum Ausdruck. Eine berührende Formulierung findet die 14jährige Sara, die an Franz schreibt: „Es ist schön, dass Du durch Deine Liebe zu Deiner Frau zu Gott gefunden hast. Dein Mut, den Tod hinzunehmen, ist großartig. Ich glaube, 100 Kanonen und Speere sind machtlos gegen Deine Liebe, Deinen Glauben und Dein Gewissen" (131). Die Entscheidung, den Militärdienst in der Deutschen Wehrmacht zu verweigern, befürwortet die 18jährige Simone in ihrem Brief mit treffenden Worten: „Sie wären nie glücklich geworden, falls Sie sich anders entschieden hätten. Sie hätten es nicht übers Herz gebracht, andere Menschen zu erschießen und auch nicht, Gott auf diese Art und Weise zu verleugnen. Sie müssen so glücklich sein wie niemand sonst" (133).

Am Schluss gibt Thomas Schlager-Weidinger in zwei Beiträgen eine Auswertung und Reflexion dieses Projekts sowie (gemeinsam mit Rosina Schlager-Weidinger) eine Einstiegshilfe für den Religionsunterricht. Unmissverständlich hebt er hervor: „Für den dreifachen Familienvater geht es im wahrsten Sinne des Wortes ums Ganze; nicht nur um eine einzelne Entscheidung, sondern um seine grundsätzliche Vorstellung vom Leben, um die von ihm geglaubte Wahrheit, um das Ernstnehmen seiner Grundüberzeugung, die den Willen Gottes ins Zentrum seines Lebens stellt" (142). Zu dieser schwierigen und „anstößigen" Entscheidung haben die „Jungen Briefe an die Jägerstätters" lebendige Zugänge eröffnet und dadurch gezeigt, dass sich die heutige junge Generation sehr wohl von glaubwürdigen Zeugen ansprechen lässt. „Die Kirche", schreibt die 14jährige Elisabeth an Franz, „hat mit Ihrer Seligsprechung hoffentlich einen Schritt nach vorne gemacht" (127); in den vorliegenden Briefen zeigt sich jedenfalls ein großes Potenzial zu einem solchen „Schritt nach vorne".

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

SPIRITUALITÄT

◆ Herbstrith, Waltraud: Edith Stein – ihr wahres Gesicht? Jüdisches Selbstverständnis – Christliches Engagement – Opfer der Shoa (Forum Religionsphilosophie 13). Lit Verlag, Berlin 2006. (143) Pb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A). ISBN 978-3-8258-9025-4.

Dass Edith Stein (1891–1942) am Versöhnungstag, dem höchsten Fest des Judentums, das

Licht der Welt erblickte, sollte sich als programmatisch für ihre Existenz erweisen. Ihr war es aufgegeben, trotz der damals für Frauen noch geltenden Beschränkungen ihre wissenschaftliche Begabung zu entfalten, Emotionalität und Rationalität, Wissenschaft und Glaube, Judentum und Christentum, Kontemplation und äußersten beruflichen Einsatz, engagierte Lehrtätigkeit und aktive Fürsorge für die Armen sowie öffentliche Wirksamkeit und ein Leben in der Abgeschiedenheit des Karmel in Einklang zu bringen und schließlich solidarisch mit all den anderen Opfern der Shoa, aber zugleich auch für ihr Volk zu sterben.

Edith Stein stellt sich all diesen Herausforderungen ihrer Zeit und ihres Lebens, indem sie jede von ihnen radikal ernst nimmt und so zu jener Tiefe durchdringt, in der die gegensätzlichen Pole im Licht der göttlichen Gnade gewandelt als Dimensionen eines größeren Ganzen in den Blick kommen. Aus der Sicht des Glaubens erweist sich ihr Streben nach unvoreingenommener Erkenntnis der Wirklichkeit als intensive Suche nach der Wahrheit, ihr Philosophieren als eine Form des Gottesdienstes (vgl. 58) und ihre Einheit mit Christus als ein beständiger Versuch des Brückenschlagens zwischen Kirche und Synagoge.

Letzterer konkretisiert sich insbesondere in der bleibenden Verbundenheit mit ihrer Familie (80.105.111), die ihren Übertritt zum Katholizismus nicht verstehen kann (47.49), in der Rücksichtnahme auf ihre Mutter, mit der sie auch als Getaufte weiter den Tempel besucht (46), und im Verzicht auf die lebensrettende Ausreise in die Schweiz ohne ihre Schwester Rosa (112). Als Katholikin begreift sie sich bewusst als Tochter des auserwählten Volkes, die auch blutsmäßig zu Christus gehört (75). Vergeblich erbittet sie eine Privataudienz bei Papst Pius XI., um ihn zu einer Enzyklika gegen den Antisemitismus zu bewegen (77.128.131). Das Leiden ihres Volkes deutet sie als Teilhabe am Kreuz des schuldlos verurteilten Christus (77), und noch im Lager Westerbork lehnt sie eine bevorzugte Behandlung aufgrund ihres Getauftseins ab (117).

Waltraud Herbstrith, Karmelitin und Verfasserin zahlreicher Arbeiten über Edith Stein, hat im vorliegenden Werk eine dem aktuellen Forschungsstand entsprechende Neuausgabe (5) ihrer in vier Auflagen erschienenen Biographie „Das wahre Gesicht Edith Steins“ vorgelegt. In ihr wurden „historische Mängel berichtigt und Legendenbildung zurückgenommen“ (Buchrückseite). Neu hinzugekommen sind das Kapitel „Die Frage nach Wesen und Aufbau der Person“ (91–96), „Nachfragen“ (119–124) zu den letzten Lebenstagen von Edith Stein und ein „Anhang“ (125–134) mit persönlichen Zeugnissen. Unter ihnen findet sich auch ein offener Brief von Dr. Ernst Ludwig Biberstein, eines Neffen von Edith Stein, an Papst Johannes Paul II. aus Anlass ihrer Heiligsprechung am 20. August 1998.

In jahrzehntelanger Auseinandersetzung mit der Person und dem Werk Edith Steins hat sich Herbstrith darum bemüht, ein möglichst authentisches und lebendiges Bild ihrer reichen Persönlichkeit zu gewinnen. Dafür stützt sie sich sowohl auf die schriftlichen Quellen als auch auf eine Reihe von Zeugen, die Edith Stein persönlich gekannt haben (vgl. 3–6). Besonderes Augenmerk legt die Verfasserin dabei auf ihre religiöse Entwicklung, die vom Verlust des Glaubens der Väter über den Atheismus zum Katholizismus und zum Eintritt in den Karmel führt. Sie zu verstehen macht die Nachzeichnung des wissenschaftlichen Werdeganges von Edith Stein ebenso notwendig (bes. 19–42) wie das Erfassen ihres Selbstverständnisses als Jüdin deutscher Herkunft. Letzteres hat sich Herbstrith durch zahlreiche Gespräche mit Vertretern des Judentums und des christlich-jüdischen Dialogs erarbeitet. Dass Edith Stein „eine Gestalt von glaubhafter Ökumene“ (1) ist, kommt nicht zuletzt in der Widmung des Werkes an Ignatz Bubis, den 1999 verstorbenen Vorsitzenden des Zentralrates der Juden in Deutschland, zum Ausdruck.

Zur Sorgfalt der inhaltlichen Darstellung steht die formale Gestaltung der Arbeit im Widerspruch. Zahlreiche Tippfehler (allein drei auf Seite 87) sind stehen geblieben. Die Zitationsweise in den Fußnoten ist uneinheitlich (vgl. z.B. 76–78, Anm. 7–11; 78, Anm. 12 und 82, Anm. 5; weitere Beispiele könnten genannt werden). Gleiches gilt auch für das Literaturverzeichnis, das noch einer gründlichen Überarbeitung und Ergänzung bedurft hätte.

Dennoch trifft auch auf die jetzt vorgelegte Neuausgabe der Biographie Edith Steins zu, was ihre 1978 verstorbene Schwester, Dr. Erna Biberstein, zu Herbstriths Buch „Das wahre Gesicht Edith Steins“ festgehalten hat: „Obwohl sie Edith nicht persönlich gekannt hat, ist es ihr gelungen, ein, wie ich glaube, sehr lebenswahres Bild zu entwickeln“ (4. neugestaltete Ausgabe, München 1980, 9).

St. Pölten *Hilda Steinhauer*

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

AKTUELLE FRAGEN

Gerhardt, Joachim / Matthis, Karsten: Öffentlichkeitsarbeit praktisch in Kirche und Gemeinde. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008. (176, zahlr. Abb.) Kart. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (D) / CHF 36,00. ISBN 978-3-525-69101-4.

Hoff, Gregor Maria (Hg.): Lieben. Provokationen (Salzburger Hochschulwochen 2008). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2008. (228) Pb. Euro 21,00 (D, A) / CHF 37,20. ISBN 978-3-7022-2963-4.

BIBELWISSENSCHAFT

Buckenmaier, Achim / Pesch, Rudolf / Weimer, Ludwig: Der Jude Jesus von Nazareth. Zum Gespräch zwischen Jacob Neusner und Papst Benedikt XVI. Bonifatius, Paderborn 2008. (118) Pb. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 30,90. ISBN 978-3-89710-419-8.

Berges, Ulrich / Hoppe, Rudolf: Arm und reich (Die neue Echter Bibel – Themen 10). Echter Verlag, Würzburg 2009. (136) Pb. Euro 14,40 (D) / Euro 14,90 (A) / CHF 26,90. ISBN 978-3-429-02176-4.

Eder, Sigrid: Wie Frauen und Männer Macht ausüben. Eine feministisch-narratologische Analyse von Ri 4 (Herders Biblische Studien 54). Verlag Herder, Freiburg/Br.–Basel–Wien 2008. (254) Geb. Euro 60,00 (D) / Euro 61,70 (A) / CHF 99,90. ISBN 978-3-451-29784-7.

Hammann, Konrad: Rudolf Bultmann. Eine Biographie. Mohr Siebeck, Tübingen 2009. (XIV, 582) Geb. Euro 49,00 (D) / Euro 50,60 (A). ISBN 978-3-16-148526-8.

Keel, Othmar: Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. Teil 1 u. 2 (Orte und Landschaften der Bibel IV,1). Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2007. (IX, 1384, 725 Abb., 2 Teilbände) Geb. Euro 149,00 (D) / Euro 153,20 (A) / CHF 236,00. ISBN 978-3-525-50177-1.

ETHIK

Schmid, Hansjörg / Renz, Andreas / Takım / Ucar, Bülent (Hg.): Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009. (277) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 35,90. ISBN 978-3-7917-2186-6.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Verweyen, Hansjürgen: Einführung in die Fundamentaltheologie (Einführung Theologie). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008. (176) Kart. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 27,90. ISBN 978-3-534-20521-9.

KIRCHENGESCHICHTE

Alberigo, Giuseppe / Wassilowsky, Günther (Hg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Band V: Ein Konzil des Übergangs. September – Dezember 1965. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2008. (786) Leinen mit Schutzumschlag. Euro 89,00 (D) / Euro 91,50 (A) / CHF 149,00. ISBN 978-3-7867-2639-5.

Arnold, Claus: Kleine Geschichte des Modernismus. Verlag Herder, Freiburg/Br.–Basel–Wien 2007. (160) Kart. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 18,80. ISBN 978-3-451-29106-7.

Horsley, Richard A. (Hg.): Die ersten Christen. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Burghard Bock (Sozialgeschichte des Christentums 1). Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007. (347, zahl. s/w Fotos, Karten, Grafiken und 8 Bildtafeln) Geb. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 59,90. ISBN 978-3-579-08001-7.

Jung, Martin H.: Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008. (302) Geb. Euro 59,90 (D) / Euro 61,60 (A) / CHF 99,90. ISBN 978-3-534-19133-8.

Walter, Peter: „Reformationsgeschichtliche Studien und Texte“. Vergangenheit und Zukunft

einer wissenschaftlichen Reihe (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 68). Aschendorff Verlag, Münster 2008. (82) Pb. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 30,10. ISBN 978-3-402-11086-7.

KUNSTWISSENSCHAFT

Hofer, Michael / Leisch-Kiesl, Monika (Hg.): Evidenz und Täuschung. Stellenwert, Wirkung und Kritik von Bildern (Linzer Beiträge zur Kunstwissenschaft und Philosophie 1). transcript Verlag, Bielefeld 2008. (172, zahlr. s/w Abb.) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 35,90. ISBN 978-3-8376-1003-1.

Löhe, Wilhelm: Vom Schmuck der heiligen Orte (1857/58). Für die Wilhelm-Löhe-Kulturstiftung Neuendettelsau herausgegeben von Hermann Schoenauer. Kommentiert und bearbeitet von Beate Baberske-Krohs und Klaus Raschzok. Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig 2008. (197) Geb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 38,20. ISBN 978-3-374-02645-6.

Regensburger, Dietmar / Larcher, Gerhard (Hg.): Paradise now!? Politik – Religion – Gewalt im Spiegel des Films (Film und Theologie 9). Schüren Verlag, Marburg 2008. (304, zahlr. s/w Abb.) Pb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 43,70. ISBN 978-3-89472-531-0.

Zimmermann, Markus: Schein und Heil des Schönen. Ästhetik und Offenbarung (Ästhetik – Theologie – Liturgik 51). Lit Verlag, Berlin 2008. (114) Pb. Euro 17,90 (D) / Euro 18,40 (A) / CHF 27,90. ISBN 978-3-8258-1401-4.

LITURGIE

Erzbischöfliches Jugendamt München und Freising (Hg.): Liturgie ist jugendgemäß, wenn … Entfaltung der „Leitlinien für die kirchliche Jugendarbeit in der Erzdiözese München und Freising“ (Materialien. Impulse für die kirchliche Jugendarbeit in der Pfarrei. Nr. 140), München 2008. (40) Heft. Euro 4,00 (D).

LITURGIEWISSENSCHAFT

Weigl, Norbert: Liturgische Predigt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine Untersuchung zur Messfeier in der Sonntagspredigt anhand der Zeitschrift ›Der Prediger und Katechet‹ (Studien zur Pastoralliturgie 21). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009. (546) Kart. Euro 54,00 (D) / Euro 55,60 (A) / CHF 90,90. ISBN 978-3-7917-2185-9.

ÖKUMENE

Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.): Begegnungen und Inspiration. 50 Jahre Ökumene in Österreich. Styria Verlag, Wien–Graz–Klagenfurt 2008. (288) Geb. Euro 24,95 (D/A) / CHF 45,90. ISBN 978-3-222-13256-8.

PASTORAL

Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste im Diakonischen Werk der EKD, Berlin, und dem Gemeindekolleg der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Erfurt/Neudietendorf (Hg.): Gmeindeentwicklungstraining. Praxisbuch. Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2008. (142, zahlr. Grafiken, CD-ROM) Kart. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 44,50. ISBN 978-3-525-69000-0.

Schmälzle, Udo: Menschen, die sich halten – Netze, die sie tragen. Analysen zu Projekten der Caritas im lokalen Lebensraum. In Zusammenarbeit mit Stefan Schürmeyer, Torsten Gunnemann, Markus Therre und Ana Honnacker (Diakonik 6). Lit Verlag, Berlin 2008. (546) Pb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 61,90. ISBN 978-3-8258-1530-1.

Wahl, Heribert: LebensZeichen von Gott – für uns. Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral (Kommunikative Theologie – interdisziplinär 9). Lit Verlag, Berlin 2008. (324) Pb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-8258-1340-6.

PATROLOGIE

Witte, Bernd: Die Sünden der Priester und Mönche. Koptische Eschatologie des 8. Jahrhunderts nach Kodex M 602 pp. 104–154 der Pierpont Morgan Library – der sogenannten Apokalypse des Pseudo-Athanasius. Teil 2: Kommentar (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 13). Oros Verlag, Laer 2009. (391) Pb. Euro 60,00 (D). ISBN 978-3-89375-218-8.

PHILOSOPHIE

Kolb, Anton: Realismus als Lösung von Widersprüchen in Philosophie und Naturwissenschaften. Wider den Materialismus und den Determinismus (Austria: Forschung und Wissenschaft – Philosophie 3). Lit Verlag, Berlin–Wien 2006. (424) Geb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 37,90. ISBN 978-3-8258-9996-7.

Kolb, Anton: Wider die Materialisten, Deterministen und Konstruktivisten. Kritik in Form von Hexametern (Zeitdiagnosen 12). Lit Verlag, Berlin–Wien 2008. (104) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 23,90. ISBN 978-3-8258-1008-5.

López, Julio Puente: Ferdinand Ebner. Testigo de la luz y profeta. Revista "Estudios", Madrid ^{2}2008. (491, 1 s/w Abb.) Kart. ISBN 978-84-95494-22-1.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Englert, Rudolf: Religionspädagogische Grundfragen. Anstöße zur Urteilsbildung. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart ^{2}2008. (320, 1 s/w Abb) Pb. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A) / CHF 50,90. ISBN 978-3-17-020826-1.

Schlager-Weidinger, Thomas / Putz, Erna (Hg.): Liebe Franziska! Lieber Franz! Junge Briefe an die Jägerstätters. Wagner Verlag, Linz 2008. (148) Geb. Euro 19,90 (D/A). ISBN 978-3-902330-30-7.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Nehring, Andreas / Valentin, Joachim (Hg.): Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen (ReligionsKulturen 1). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2008. (320, s/w Abb.) Kart. Euro 36,00 (D) / Euro 37,10 (A) / CHF 60,90. ISBN 978-3-17-019963-7.

SPIRITUALITÄT

Dickmann, Ulrich / Waaijman, Kees (Hg.): Beziehung (Felderkundungen Laienspiritualität 1). Katholische Akademie Schwerte, Schwerte 2008. (150, 4 farb. Fotos) Pb. Euro 12,50 (D). ISBN 978-3-927382-63-3.

Einspieler, Klaus / Kapeller, Michael / Kraus-Gallob, Waltraud: Mit Paulus glauben lernen. Ein spiritueller Reisebegleiter durch das Glaubensbekenntnis. Bischöfliches Seelsorgeamt der Diözese Gurk, Klagenfurt 2008. (112, zahlr. Abb.) Kart. Euro 10,00 (A). behelfsdienst@kath-kirche-kaernten.at.

Gottschlich, Luidger (Hg.): Tatort Alltag – Gelebtes Christsein. Theologische Grundlegung und spirituelle Einübung ins Christentum (GlaubensGrund 3). Verlag Bonifatius, Paderborn 2009. (147) Kart. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 23,90. ISBN 978-3-89710-434-1.

Hartmann, Gerhard (Hg.): Was mir Halt gibt. Gedanken von Benedikt XVI., Mutter Teresa, Anselm Grün, Jörg Zink u. a. (Topos Taschenbücher 677). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2009. (188) Kart. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 18,90. ISBN 978-3-8367-0677-3.

Kolb, Anton: Gedichte zu christlichen Festen und anderen Anlässen im Jahreskreis (Zeitdiagnosen 17). Lit Verlag, Berlin–Wien 2008. (184) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 30,90. ISBN 978-3-8258-1733-6.

THEOLOGIE

Hamm, Berndt / Welker, Michael: Die Reformation. Potentiale der Freiheit. Mohr Siebeck, Tübingen 2008. (VII, 133) Pb. Euro 17,00 (D) / Euro 17,50 (A). ISBN 978-3-16-149782-7.

Lam C. Quy, Joseph: Theologische Verwandtschaft. Augustinus von Hippo und Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. Echter Verlag, Würzburg 2009. (270) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 35,90. ISBN 978-3-429-03077-3.

THEOLOGISCHE AUTOREN

Hoffmann, Alexander: Kenosis im Werk Hans Urs von Balthasars und in der japanischen Kyoto-Schule. Ein Beitrag zum Dialog der Religionen (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen 17). Verlag Norbert M. Borengässer, Bonn 2008. (XIV, 298) Geb. Euro 38,00 (D) / Euro 39,00 (A) / CHF 67,00. ISBN 978-3-923946-77-8.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: ..... Das Fremde: Faszination und Schrecken

Manfred Prisching: ..... Das gezähmte Fremde
Otto Kaiser: ..... „Denn du warst fremd". Zum Umgang mit den Fremden im AT
Hildegund Keul: ..... Das offenbare und verborgene Geheimnis Gottes

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760 100 85 Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Privatuniversität, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156, E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at oder Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330, E-Mail: verlag@pustet.de oder über den Buchhandel
Einzahlung	Sparkasse Oberösterreich BLZ 20320 Nr. 18 600-001 211
Im Ausland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH 4133 Pratteln 2

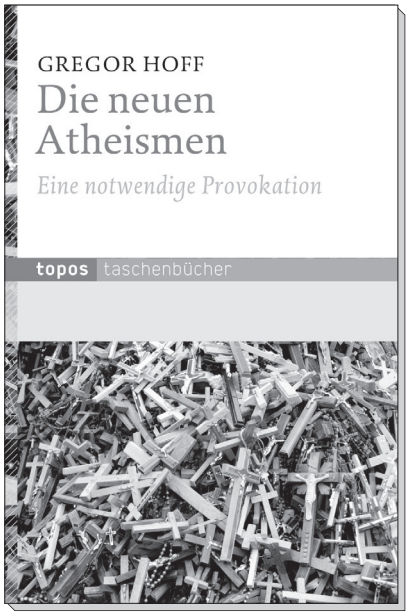
Bezugspreise ab Jahrgang 1998	Jahresabonnement	Einzelheft
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	Euro 32,00	Euro 9,00
Österreich	Euro 32,00	Euro 9,00
Schweiz	CHF 58,50	CHF 18,50

Versandkosten werden zusätzlich verrechnet.
Studenten erhalten gegen Studiennachweis Ermäßigung.
Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich.
Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Halbjahresende, jeweils zum 31. Mai bzw. 30. November vorgenommen werden.

Theologisch-praktische Quartalschrift
ISSN 0040-5663

Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Redaktion: Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. 0732/784293-4142, Fax -4156
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at
Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Satzerstellung: Mag. Bernhard Kagerer, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos
Herstellung: Denkmayr Druck & Verlag, Reslweg 3, A 4020 Linz
Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Zur neuen Atheismusdebatte



Gregor Maria Hoff
Die neuen Atheismen
Eine notwendige Provokation

Reihe: topos taschenbücher
184 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-8367-0671-1
€ (D) 9,90/sFr 18,80

Seit Religion global an Bedeutung und politischer Relevanz gewinnt, werden auch neue atheistische Einsprüche laut.
Gregor Maria Hoff beschreibt zunächst die öffentliche Wahrnehmung religiöser Phänomene (z. B. Religion im Zeichen von Eventkulturen oder politischer Konflikte), um dann die atheistischen Einsprüche literarischer (Philip Roth, Michel Houellebecq u. a.), naturwissenschaftlicher (z. B. Religion als evolutionärer Vorteil, als Hirnfunktion oder „gedankliches Virus“) und kulturtheoretischer Herkunft (z. B. destruktive Folgen von Religion) darzustellen. Diese interpretiert der Autor als notwendige Herausforderungen eines christlichen Redens von Gott, weil sie die Ambivalenzen und Gefahren religiöser Überzeugungen deutlich herausarbeiten und den Glauben zu einer eigenen Standortbestimmung nötigen.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

Johannes-Evangelium neu ausgelegt



Das Evangelium nach Johannes
Kapitel 1–12
Übersetzt und erklärt von
Michael Theobald

Reihe: Regensburger Neues Testament
ca. 960 Seiten, Hardcover
ISBN 978-3-7917-2062-3
ca. € (D) 54,–/sFr 90,90
Erscheint im Mai 2009

Während sich die drei so genannten synoptischen Evangelien über weite Strecken ähnlich sind, bietet das vierte Evangelium eine andere Konzeption und theologische Gestaltung der Geschichten von Jesu Leben und Sterben. Michael Theobald analysiert und erklärt die theologische und schriftstellerische bzw. redaktionelle Besonderheit des Johannes-Evangeliums. Dazu bedient er sich in der Auslegung der einzelnen Perikopen des bewährten Dreischritts, der das *Regensburger Neue Testament* profiliert:

1. Analyse der Text-Komposition,
2. Vers-für-Vers-Auslegung,
3. Theologischer bzw. paränetischer Ertrag für heute.

Der Kommentar zu den Kapiteln 13 bis 21 ist in Vorbereitung.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Das Fremde – Faszination und Schrecken

Prisching · Das gezähmte Fremde

Keul · Gottes Ferne – offenbar-verborgenes Geheimnis

Schöttler · Fremdheit in Beziehung

Sajak · Das Fremde als Gabe

Kaiser · Von Ortsfremden, Ausländern und Proselyten

Volgger · Alte und / oder neue Liturgie?

Pesch · Thomas im ökumenischen Dialog mit Luther

Literatur:

Septuaginta Deutsch (Schenker)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Ethik, Geschichte, Kirchengeschichte, Liturgiewissenschaft, Missionstheologie, Moraltheologie, Pastoral, Philosophie, Religionsphilosophie, Spiritualität, Theologie Interkulturell, Theologische Autoren

3
2009
157. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Schwerpunktthema: Das Fremde – Faszination und Schrecken

Franz Gruber: Editorial ... 225
Manfred Prisching: Das gezähmte Fremde ... 227
Hildegund Keul: Gottes Ferne – die Unbegreiflichkeit seiner lebenstiftenden Nähe. Theologische Perspektiven zum offenbar-verborgenen Geheimnis ... 238
Heinz-Günther Schöttler: Fremdheit in Beziehung. Aspekte zur Situation der Gemeinden im Anschluss an das Paradigma der ‚Fremdheit Gottes' ... 245
Clauß Peter Sajak: Das Fremde als Gabe. Religionspädagogische Reflexionen zur Didaktik der Religionen ... 258
Otto Kaiser: Von Ortsfremden, Ausländern und Proselyten. Der Umgang mit den Fremden im Alten Testament ... 268

Abhandlungen:

Ewald Volgger: Alte und / oder neue Liturgie? Zum Problem der Gleichzeitigkeit von vor- und nachkonziliarem Ritus ... 283
Otto Hermann Pesch: Thomas von Aquin im ökumenischen Dialog mit Martin Luther. Stolperstein oder Brücke? ... 295

Literatur:

Das aktuelle theologisch Buch
Adrian Schenker: Kraus, Wolfgang / Karrer, Martin (Hg.): Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung ... 308
Besprechungen: Aktuelle Fragen (310), Bibelwissenschaft (313), Ethik (313), Geschichte (317), Kirchengeschichte (319), Liturgiewissenschaft (320), Missionstheologie (323), Moraltheologie (324), Pastoral (325), Philosophie (326), Religionsphilosophie (327), Spiritualität (328), Theologie Interkulturell (330), Theologische Autoren (331)
Eingesandte Schriften ... 333
Impressum ... 336

Redaktion: A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 070/78 42 93-4142, Fax: -4156
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at Internet: http://www.ktu-linz.ac.at/thpq

Anschriften der Mitarbeiter: Univ.-Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Otto Kaiser, Am Krappen, D 35037 Marburg
PD[in] Dr.[in] Hildegund Keul, Wittelsbacherring 9, D 53115 Bonn
Univ.-Prof. Dr. DDr. h.c. Otto Hermann Pesch, Regina-Ullmann-Str. 69 D 81927 München
Univ.-Prof. Dr. Manfred Prisching, Universitätsstraße 18, A 8010 Graz
Univ.-Prof. Dr. Clauß Peter Sajak, Hüfferstraße 27, D 48149 Münster
Univ.-Prof. Dr. Adrian Schenker OP, Rue du Botzet 8, B.P. 224, CH 1705 Fribourg
Univ.-Prof. Dr. Heinz-Günther Schöttler, Universitätsstr. 31, D 93053 Regensburg
Univ.-Prof. Dr. Ewald Volgger OT, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche [3]1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

„*Der Stachel des Fremden setzt nicht nur in Bewegung, er dringt auch ins eigene Fleisch gleich dem Stachel der Stechfliege, jenem Sinnbild des sokratischen Fragens.*“ (B. Waldenfels)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Das Fremde lockt und schreckt zugleich. – Diese Ambivalenz prägt jede Kultur, erst recht die unsere. Geradezu magisch zieht die moderne Gesellschaft das Fremde an; sie ist es jedoch auch, die das Fremde – in der Gestalt des Fremden und Anderen – auf unfassbare und historisch einmalige Weise verfolgt und vernichtet (hat). Fremdes und Unbekanntes sind freilich auch Motor von Wissenschaft, Technik und Kunst. Zu allen Zeiten politisch hochaktuell, ist die Auseinandersetzung mit dem Fremden immer in der Gefahr, ideologisch missbraucht zu werden. Im Fremden begegnen wir dem Unheimlichen; darin aber begegnet uns „Altbekanntes und Längstvertrautes“, wie schon Sigmund Freud erkannte. Ebenso ist das Fremde erstrangige Kategorie des Religiösen und Theologischen. Der Religionswissenschaftler Friedrich Otto prägte darum den phänomenologischen Grundzug des Heiligen mit den bis heute geltenden Begriffen des *tremendum* und *fascinosum*. Diesem Thema einmal genauer nachzuspüren, ist spannende und lohnenswerte Herausforderung.

Einen ersten analytischen Blick auf das Fremde eröffnet der Grazer Soziologe *Manfred Prisching*, das „gezähmte Fremde“ erhellend skizzierend. Besonderes Augenmerk widmet er der Ambivalenz, dass uns Fremdes sowohl als Ausdruck des Authentischen als auch des Bedrohlichen erscheint. Die Theologin *Hildegund Keul* richtet sodann den Fokus auf die Gotteserfahrung. Deren Unheimlichkeit und Fremdheit begegnet nicht nur in schmerzhaften Leiderfahrungen; vielmehr ist ihr eine wesenhafte Unbegreifbarkeit eingeschrieben. Keuls Akzent liegt dementsprechend auf einer Relecture der Negativen Theologie und deren Potenzialen für die Gottesrede von heute. Der Regensburger Pastoraltheologe *Heinz-Günther Schöttler* führt die theo-logische Figur des Fremden in seinen pastoraltheologischen Überlegungen weiter: Zahlreich sind die Erfahrungen des Fremden und Befremdlichen in der Kirche. Gottes Fremdheit als Ausgangspunkt wählend, zeigt er auf, dass Kirche – besonders in ihren Gemeinden – Wege beschreiten kann, auf denen die Fremdheitserfahrungen zu wertvollen Ressourcen ihres Christseins werden. In einer globalen Weltkultur wird die Kompetenz im Umgang mit den Fremden immer wichtiger. Der Münsteraner Religionspädagoge *Clauß Peter Sajak* öffnet die Thematik mit einem kulturhermeneutischen, religionspädagogischen und -didaktischen sowie komparativistischen Zugang auf diese zusehends bedrängendere Gegebenheit hin. Überzeugend erschließt er, wie christliche Erziehung den dialogischen Umgang mit dem Fremden fördern kann. Der Schlussbeitrag entstammt der Feder des renommierten Alttestamentlers *Otto Kaiser*, der das sozial komplexe, wiewohl theologisch zentrale Motiv des/der Fremden im Alten Testament kompakt und differenziert nachzeichnet.

Noch je ein Wort zu den beiden Abhandlungen dieser ThPQ-Ausgabe: *Ewald Volgger* OT, Liturgiewissenschaftler der

Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, greift ein wahrlich heißes Thema auf. Unter dem Titel „Alte und/oder neue Liturgie?“ befasst sich Volgger kritisch mit den jüngsten liturgischen Reformen von Papst Benedikt XVI. und analysiert die Probleme der Gleichzeitigkeit von vor- und nachkonziliarer Liturgie. Der Gastreferent bei der diesjährigen Thomasakademie, *Otto Hermann Pesch*, hat uns dankenswerterweise sein Referat zur Veröffentlichung zur Verfügung gestellt. Selten habe ich eine sachlich und sprachlich so gelungene Gegenüberstellung der Denkweisen des Thomas von Aquin und Martin Luthers aus der Perspektive des ökumenischen Dialogs gelesen.

Erwähnenswert eine Notiz zum Schluss: Am 13. April 2009 feierte Prof. Dr. *Wilhelm Zauner*, verehrtes langjähriges Mitglied der ThPQ-Redaktion, seinen 80. Geburtstag. Wir gratulieren aufs Herzlichste und wünschen ihm Gesundheit und Gottes Segen.

Liebe Leserin, lieber Leser, mit der bevorstehenden Ferien- und Urlaubszeit verbinden sich bekanntlich viele Wünsche und Hoffnungen: Die einen erwarten eine verdiente Ruhe- und Erholungszeit, die anderen stehen möglicherweise vor einem lange geplanten Aufbruch in nahe oder ferne, mehr oder weniger – auch gar nicht – bekannte Länder. Die einen suchen das Vertraute, die anderen das Fremde. In jedem Fall: Eine erholsame Zeit! Und sollte gerade dieses Heft der ThPQ als vertrauter Begleiter auf Ihren Wegen mit dabei sein, so freut uns dies besonders. Wir wünschen Ihnen lohnende Stunden im „Diskurs mit dem Fremden“.

Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte des Verlags Friedrich Pustet bei. Wir bitten um Beachtung.

Redaktion:
Chefredakteur: Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Gruber; *Redaktionsleiter:* Mag. theol. Bernhard Kagerer; *Redakteure:* Univ.-Prof. Dr. theol. Dr. theol. habil. Peter Hofer; Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Hubmann; Univ.-Prof.in Dr.in theol. Ilse Kögler

Manfred Prisching

Das gezähmte Fremde

◆ **Zu den anthropologischen „Ur-Differenzen" zählt mit Sicherheit auch die Unterscheidung von „fremd" und „bekannt". Seit jeher flößt das Fremde Angst ein, löst aber zugleich eine unwiderstehliche Faszination aus. Der Grazer Soziologe Manfred Prisching wirft in seinem Essay einen spannenden wie grundlegenden Blick auf die ambivalente, paradoxale Erfahrung des Fremden – im soziologischen Diskurs, in der Gesellschaft, im Umgang mit den anderen und im eigenen Ich. (Redaktion)**

Fremdheit ist, in mehrerlei Hinsicht, ein unaufhebbares Schicksal des Menschen. Schon die christliche Perspektive bekennt dies im Kirchenlied: „Ich bin ein Gast auf Erden und hab hier keinen Stand; der Himmel soll mir werden, da ist mein Vaterland."[1] Das barocke Lebensgefühl der unaufhebbaren Fremdheit im temporären Diesseits entspricht freilich nicht der Befindlichkeit in einer postmodernen Gesellschaft, der das „ewige Leben" weitgehend abhanden gekommen ist. Aber ein wenig dürfen wir uns auch fremd fühlen, wenn wir, angeleitet vom naturwissenschaftlichen Blick, von einem evolutionären Zufall der Menschwerdung ausgehen. Am Anfang war der Zufall? Ein sinnloses Staubkorn im Weltall? Das klingt auch nicht besonders heimelig. Aber auch wenn wir uns auf das Diesseits und auf die Gegenwart beschränken, kommen wir um die Schwierigkeiten mit diesem prekären Selbst- und Weltbezug nicht herum: Wer könnte sich, angesichts der Komplexität einer weitgehend unverstandenen modernen oder postmodernen Welt, darin anders als „fremd" fühlen? Und selbst weitere Einschränkung bringt keinen fremdheitsvermindernden Erfolg: Wer könnte beim Blick in die eigene Seele und Psyche anderes feststellen als das Gefühl der Fremdheit, der Unergründlichkeit? „Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst: das hat seinen guten Grund", sagt Friedrich Nietzsche in der Vorrede zur Genealogie der Moral.[2] Ja wir sind uns nicht nur fremd, wir sind uns unheimlich: Sigmund Freud hat den Menschen aus seiner Selbstgewissheit gerissen, er liefert uns nicht das Bild eines aufgeklärten Verstandesmenschen, sondern das eines von undurchschauten Leidenschaften gebeutelten Individuums.

Wenn wir mit einer solchen philosophisch-anthropologischen Grundlegung starten, dann kann es nur besser werden. Schließlich leben wir; und sogar recht gut. In der Lebenspraxis ist nicht alles fremd, sondern manches; und anderes eben nicht. Dann geht es sehr wohl um Kategorien wie das Eigene und das Fremde, um Identität und Nicht-Identität.[3] Die Menschen leben in Ordnungsstrukturen, und zu diesen ge-

1 Evangelisches Gesangbuch, Nr. 529; vgl. Gotteslob Nr. 626.

2 *Friedrich Nietzsche*, Zur Genealogie der Moral. Vorrede 1, in: *Giorgio Colli* / *Mazzino Montinari* (Hg.), Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 5, München [8]2005, 247.

3 Vgl. *Julia Reuter*, Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden (Sozialtheorie), Bielefeld 2002.

hören, seit alters her, Gruppenbildungen. Sobald Vergemeinschaftungen irgendwelcher Art, temporär oder permanent, stattfinden, ist die Fremdheit nicht mehr allseitig, sondern differenziert: Wir oder Sie, Innen oder Außen, Gleichheit oder Verschiedenheit, Nähe oder Distanz.

1. Gründe für den Fremdheitsdiskurs

Gehen wir also noch einige Schritte näher zur „erlebten Wirklichkeit", die freilich allemal hinter philosophischen Vertiefungen zurückbleibt. Fremdheit wäre noch vor zwei Jahrzehnten als sonderbares, ja kurioses Thema betrachtet worden, wenn sich Philosophen und Theologen, Sozialwissenschaftler und Kulturtheoretiker damit befasst hätten; mittlerweile gehört es zu den „hot spots" in den gelehrten Diskursen. Das hat mehrere Gründe.

Erstens ist die Welt *vernetzt*. Alles ist überall sichtbar, alle Ströme (von Kapital, Information, Recht, Verbrechen, Drogen, Moden, Filmen, Religionen, Terror) fließen über alle Grenzen. Alles, was einander fremd ist, steht – wie nie zuvor – miteinander in Verbindung, ja prallt aufeinander. Plötzlich sind auch die Menschen in Somalia oder Nigeria die „Nächsten", um die wir uns kümmern sollen; und ein paar leichtsinnige Kredite in den USA reduzieren die Spargelder der Mitteleuropäer um die Hälfte.

Zweitens ist der *Kalte Krieg* zu Ende, zumindest in seiner herkömmlichen Form. Er hat die Welt in zwei feindliche Systeme geordnet, die ihre jeweilige Identität unschwer in der Negation des jeweils anderen Systems bestimmen konnten. Da wusste man, wer man war – jedenfalls keiner aus dem bolschewistischen Lager. Aber jetzt ist der Gegner verschwunden und die Identitätsfrage virulent. Plötzlich stehen „alle" auf der „eigenen" Seite, auf der marktwirtschaftlich-demokratischen, weil sie schnell reich werden wollen. Sind wir nun alle eins, oder wie unterscheiden wir uns voneinander?

Drittens ist die Logik der *Nationalstaatlichkeit* in Auflösung begriffen.[4] Die Welt der abgeschlossenen Staats-Container gibt es nicht mehr, politische Souveränität löst sich auf, und das lässt die Frage nach jenem „Volk" stellen, welches in demokratischer Weise über sein eigenes Geschick befinden soll. Schließlich ist die Demokratie nicht zufällig zur gleichen Zeit entstanden wie die Nationalstaaten. Wer sind „wir", die wir über unseren eigenen Kram entscheiden dürfen, wenn wir uns in einem „multi-level governance system" befinden? Die Antwort dürfte so kompliziert sein, wie der Begriff klingt.

Viertens gibt es eine neue Völkerwanderung. Der *Clash of Civilizations*[5] findet deshalb nicht nur an den Berührungslinien der großen Kulturkreise statt, sondern auch innerhalb der Kulturen, in multikulturellen Gemengelagen, an der Peripherie der großen Städte. Die Welt ist überall. Fremdheit begegnet uns nicht nur in CNN, sondern viel eher noch in der Nachbarschaft. Nigerianer wohnen im nächsten Haus. Türken servieren im italienischen Lokal. Muslime beten ein paar Mal am Tag, und die säkularisierten Europäer finden derlei Verhalten mittlerweile irritierend. Die Nähe zum

[4] Vgl. *Martin Albrow*, Abschied vom Nationalstaat. Staat und Gesellschaft im Globalen Zeitalter (Edition Zweite Moderne), Frankfurt a. M. 1998.

[5] Vgl. *Samuel P. Huntington*, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York [7]1996.

Fremden und zu den Fremden schafft eine neue, ungewohnte Situation.

2. Die Fremdheit der Gesellschaft

Traditionelle Gesellschaften haben kaum mit „innerer Fremdheit" zu tun, mit Fremdheit gegenüber sich selbst: mit laufend neuen Dingen und Verfahren, mit neuen Informationen und Personen. Vielmehr ist alles bekannt. Das Jahr läuft seinen immergleichen Lauf. Der Lebenslauf ist vorgezeichnet. „Fremdes" kommt nur als Katastrophe oder Unglück ins Spiel: beim Überfall feindlicher Stämme, Völker oder Räuber. Es ist das Privileg Europas, diese Routine durchbrochen zu haben: durch die Prämiierung des innovativen Geistes, durch die Wertschätzung von Gestaltungskraft, durch jenes dynamische Element, welches die Erdoberfläche mit unternehmerischem Geist in den letzten Jahrhunderten verändert hat. Denn auch das Neue ist etwas Fremdes, etwas noch nicht Dagewesenes, etwas Ungewohntes oder Unbekanntes. Diese Mentalität zielt auf das Grenzenlose, auf eine fremde Zukunft, auf eine bislang undenkbare andere Gesellschaft. Sie hat Europa von anderen Kulturen unterschieden. *Europa ist maßlos*, im Guten und Schlechten. Das verschafft uns haltbare Hüftgelenke und blitzschnelle Computer, künstliche Lebensmittel und Karibik-Reisen. Und es ruiniert das Klima der Erdkugel.

Diese Dynamik Europas hat die Welt erobert. Die Welt wird flach.[6] Die einen freuen sich auf die Weltgesellschaft, in der die Fremdheit bestenfalls als touristische Attraktion inszeniert wird, und sie stellen sich die verflochtene Welt als ein dauerndes multikulturelles Sommerfest vor, wo man von den Gyros zu den Sushi, von der Pizza zum Vulcano-Schinken spaziert – und vielleicht einmal von den gerösteten Ameisen nascht. Die anderen erwarten infolge kulturell-religiöser Widerständigkeit, also infolge fortbestehender Fremdheits- und Ablehnungsgefühle, einen Clash of Civilizations.[7] Auf der einen Seite heißt das: Die Bosnier sind faul und die Schwarzen sind Drogenhändler, und alle wollen „uns" ausnehmen. Auf der anderen Seite: Manche Gesellschaften achten die Gebote Gottes, und die westlichen leben in tiefster Sünde.

In der postmodernen Luxusgesellschaft, in den europäisierten Teilen der Welt, ist das Europäisch-Visionäre zum *Konsumtiven* herabgestuft worden.[8] Über eine „bessere Gesellschaft" wird nicht mehr diskutiert. Auch nicht über das „gute Leben", das klingt so betulich. Lieber schon über den nächsten Urlaub, über den Umsatz des nächsten Weihnachtsgeschäftes, über die Immobilienpreise. Das Neue wird geliebt, weil es das Neue ist. Die Gesellschaft ist offen für ungeplante Ereignisse, Produkte und Erlebnisse; offen, weil sie für alles offen ist. Das Innovative, das zu Beginn ja auch immer fremd ist, wird um seiner selbst willen geschätzt. Tatsächlich müssen die Neuigkeiten angeeignet werden, sie müssen vom Status des Fremden in den Status des Eigenen überführt werden. Wenn sich die Modefarbe von Orange

6 Vgl. *Thomas L. Friedman*, Die Welt ist flach. Eine kurze Geschichte des 21. Jahrhunderts (Suhrkamp-Taschenbuch 3964), Frankfurt a. Main 2008.

7 Vgl. *Jens Becker*, Weltgesellschaft. Eine Einführung in die zentralen Konzepte, Wiesbaden 2005.

8 Vgl. *Manfred Prisching*, Die zweidimensionale Gesellschaft. Ein Essay zur neokonsumistischen Geisteshaltung, Wiesbaden 2006.

zu Pink wandelt, dann ist die letztere Farbe zunächst fremd (und deshalb zunächst schockierend und dann attraktiv); sie wird angeeignet, zum Eigenen; und wenn sie es geworden ist, ist sie bereits langweilig und ablösereif. Dann kann man das ganze Zeug wegwerfen, mit aller Sorgfalt in die getrennten Müllcontainer; man weiß ohnehin nicht, wohin mit dem Nachschub, den man eigentlich auch nicht braucht. Wir zähmen die Fremdheit, und wir suchen nach neuen Reizen.

Manche Produkte bleiben immer fremd: Wer das umfangreiche Handbuch für die Audio-Anlage nicht wochenlang studiert, dem werden die meisten Möglichkeiten des technischen Wunderdings verschlossen bleiben. Den meisten Menschen allerdings geht es ohnehin nur um die Möglichkeit, dass die Apparatur über alle Maßen leistungsfähig und vielseitig ist, und diese Möglichkeit muss gar nicht praktiziert oder bewältigt werden. Das Gerät darf ruhig fremd bleiben; schließlich ist es in einer durchgehend technisierten Gesellschaft unausweichlich, dass man der ganzen gigantischen Maschinerie gegenüber fremd bleibt. Man versteht die Apparaturen, von denen man ein Teil ist, nicht. Wer weiß denn schon, wie die Straßenbahn oder der Geschirrspüler funktioniert? Das ist ein Beispiel für gezähmte Fremdheit: Die ganze Welt ist fremd, selbst jene Dinge, mit denen man alltäglich zu tun hat; aber das ist zum Gebrauch als Organersatz[9] auch nicht nötig. Deshalb ist auch die Ankündigung übertrieben, dass wir uns in eine „Wissensgesellschaft“[10] hineinbewegen: Natürlich sind wir von technischen Hochleistungsgeräten und Bildschirmen umgeben, deshalb müssen wir aber keineswegs wissen, wie sie funktionieren. Die Wissensgesellschaft kann durchaus weitgehend idiotenresistent ausgestaltet werden. Die Maschinen machen das dann schon.

Die Produktion von Fremdheit steigt allerdings auch durch den *Velozitätsfuror* der Postmoderne.[11] Die Geschwindigkeit des Wandels hat sich (nicht zuletzt zum Zwecke der Maximierung des Güterdurchsatzes) gesteigert. Das erhöht den Fremdheitsgrad der Gesellschaft, die immer wieder neue Inszenierungen ihrer selbst erschafft. Niemand wird in einem architektonischen Umfeld erwachsen, welches ihm aus der Kindheit vertraut war; denn die gewohnten Gebäude, Läden und Gassen haben längst ihr Gesicht geändert. Man muss gar nicht die steigende Mobilität der Menschen bemühen, um darzutun, dass sie in einer geschichtlich unvergleichbaren Weise in der Fremdheit leben.[12] Sie tun dies selbst dann, wenn sie räumlich stabil sind – eines jener Privilegien, die man sich in einer postmodernen Gesellschaft nur noch selten leisten kann. Denn Mobilität wird angepriesen und gefordert: die Bereitschaft, jederzeit Familie, Verwandte und Freunde aufzugeben, um sich an einen anderen Ort, zu einem besseren Job, zu einem höheren

9 Vgl. *Arnold Gehlen*, Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft (Rowohlts deutsche Enzyklopädie – Sachgebiet Soziologie 53), Hamburg 1957.

10 Vgl. *Nico Stehr*, Arbeit, Eigentum und Wissen. Zur Theorie von Wissensgesellschaften, Frankfurt a. M. 1994.

11 Vgl. *Manfred Osten*, „Alles veloziferisch“ oder Goethes Entdeckung der Langsamkeit. Zur Modernität eines Klassikers im 21. Jahrhundert, Frankfurt a. Main 2004.

12 Vgl. *Vance O. Packard*, Die ruhelose Gesellschaft. Ursachen und Folgen der heutigen Mobilität, Düsseldorf–Wien 1973.

Einkommen, zu besseren Aufstiegschancen zu verlagern – in die Fremde.[13] Wer zu den Insidern der Zukunftsgesellschaft gehören will, der muss jede Vertrautheit aufgeben, jede soziale Beziehung jederzeit zur Disposition zu stellen bereit sein – Einbettungsverzicht und Fremdheitsbereitschaft.

3. Die Fremdheit der Anderen

Die Globalisierung mischt die Völker und Kulturen. Es kommt in Berührung, was bisher getrennt war. Fremdheit gab es bislang nur in den Zonen der Berührung, zwischen den Stämmen, Völkerschaften, Kulturkreisen, an den Grenzen, in den Überlappungsgebieten. Seit die Welt jedoch zum Dorf geworden ist, ist das Fremde allgegenwärtig.[14]

Zwei extreme Haltungen beschreiben die Spannweite, innerhalb derer sich die Wirklichkeit abspielt. Auf der einen Seite sind die engagierten *Multikulturalisten*: Die Welt wächst zusammen; das Fremde lieben wir; wir umarmen die Welt; mit ein wenig gutem Willen gibt es keine Probleme. Auf der anderen Seite sind die *Container-People*, die Uterotopisten[15], die Wir-Höhlen-Bewohner: Wir sind wir; wir wollen die anderen nicht in unserem Land oder in unserer Stadt; wir wollen unsere Identität bewahren; keine Fremden mehr. Die Ersteren schieben alle Probleme, die sehr wohl beim Zusammenleben mit Fremden entstehen, von sich. Die Letzteren verdrängen, dass die große Abschließung gegen die Welt nicht funktioniert und nicht mehr hergestellt werden kann.

Wenn die Verdrängung auf die eine und auf die andere Weise nicht funktioniert, dann stellt sich die Frage nach dem Umgang mit dem Fremden. Wiederum gibt es zwei extreme Positionen und die Wirklichkeit dazwischen. Auf der einen Seite das Postulat der *vollständigen Integration* im Sinne der *Assimilation*. Fremde sollen sich einfügen in die Aufnahmegesellschaft, und der Integrationserfolg zeigt sich daran, dass sie als Fremde nicht mehr kenntlich sind; so wie Skandinavier und Deutsche in der amerikanischen Gesellschaft aufgegangen sind. Muslime sind demzufolge im deutschsprachigen Raum integriert, wenn sie Schweinsbraten mit Bier zur Lieblingsspeise erklären. Auf der anderen Seite das Postulat der *Ausgrenzung*, der *Exklusion*, zumindest der *Segmentierung*. In einer negativen Perspektive vertreten jene dieses Postulat, welche die Fremden, wenn sie denn schon im Lande sind, in ihre Bezirke verbannen wollen. In einer positiven Perspektive wird das Postulat von jenen vertreten, die in guter Absicht Ausländern ein Leben unter den gewohnten kulturellen Umständen ermöglichen möchten, sie aber auf diese Rolle auch festlegen: Gettoisierung als Reservat oder als Habitat.

Irgendwo zwischen diesen Extremen kommen wir zur *beschränkten* oder *gezähmten Fremdheit*. Es ist eine Fremdheit, mit der man sich arrangieren kann; eine kompatible Fremdheit; eine Fremdheit, die nicht mehr abstoßend, sondern möglicherweise sogar attraktiv, jedenfalls aber tolerabel erscheint; eine Fremdheit, die wir uns nicht angeeignet haben, in dem Sinne, dass sie Eingang in das Eigene gefunden

[13] Vgl. *Richard Sennett*, Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin [7]1998.

[14] Vgl. *Manfred Prisching* (Hg.), Bestseller Globalisierung. Wirtschaftliche Verflechtungen zwischen Euphorie und Polemik (Sozialethik der Österreichischen Forschungsgemeischaft 5), Wien 2002.

[15] Vgl. *Peter Sloterdijk*, Schäume. Plurale Sphärologie (Sphären 3), Frankfurt a. M. 2004.

hat, sondern eine solche, die wir als fortbestehende Fremdheit in den Horizont des Verstehens und Akzeptierens eingebaut haben. Eine Fremdheit, die uns nicht mehr so fremd ist, ohne dass sie doch zum Eigenen geworden wäre. Eine Fremdheit, vor der wir uns nicht mehr fürchten, weil sie berechenbar geworden ist, und die wir nicht mehr verabscheuen, weil wir sie gewohnt geworden sind, auch wenn Reste des Unverständlichen bleiben.

Segmentierungen werden allerdings auch auf der einheimischen Seite üblich. In vielen Ländern, in denen Unsicherheit herrscht, ziehen sich die besser gestellten Schichten in „gated communities" zurück: in Siedlungen, die durch Zäune, elektronische Überwachung und Sicherheitspersonal abgeschlossen werden. In diesen Festungen gibt es alles, was man zum Leben braucht, Shops und Kirchen, Restaurants und Tennisplätze, Spielplätze und Gemeinschaftseinrichtungen anderer Art. In einer Welt der Polarisierung ist es eine Selbst-Gettoisierung, welche die sonderbar anzusehenden Fremden aus den schlechteren Vierteln der Stadt ausschließt. Auch die Einkaufswelten werden differenziert; die besseren und die schlechteren Malls, alle aber als privat-öffentliche Sicherheitsräume ausgestaltet, aus denen Bettler und andere zwielichtige Gestalten hinausgewiesen werden. Das ist bequem, es kommt aber auch paranoiden Verfolgungsgefühlen entgegen: die Schuld an beliebigen Problemen tragen ja heute nicht mehr die Geister und Kobolde, der böse Blick und der Teufel, sondern Betrüger und Vagabunden, Terroristen und Vandalisten, Gewalttäter und Drogenhändler – kurz: Fremde.[16]

Gleichzeitig gilt das Gegenteil: Die Fremdheit der anderen hat immer auch etwas Attraktives gehabt. Die Pioniere der Welterkundung haben sich über die Andersartigkeit gewundert, wenn sie diese nicht gleich eliminiert haben; und natürlich haben sie das Fremde mit Vorliebe als das weniger Entwickelte angesehen. Aber der Exotismus hat gereizt. Die Adeligen haben in den Schlössern ihre „chinesischen Zimmer" eingerichtet. Weil man aber insgesamt nicht viel über andere Kulturen wusste, hat man allerhand Geheimnisse und Vorurteile in sie hinein gestopft, zum Besseren und zum Schlechteren. Xenophobie und Xenophilie hat es immer als parallele Perspektiven gegeben.

In der freundlichen Variante hat man die Kritik an der eigenen Gesellschaft zur Lobpreisung der anderen verwandelt. Das Fremde wurde als das eigene Verlorene, als das *Authentische* dargestellt. Dort finden sich die besseren Individuen und die bessere Gesellschaft: die Tradition des „edlen Wilden". Wir finden sie bei Jean-Jacques Rousseau und Denis Diderot – oder auch bei Karl May, bei manchen Vertretern der Hippie- und Grünen-Generation und gegenwärtigen Multikulturalisten. Seit der Industrialisierung wurde wahrgenommen, dass die Menschen in der entwickelten Gesellschaft in einer zunehmend künstlichen Welt leben, entfremdet von der Natur; und dieser Verlust wurde in die Bewunderung der Naturverbundenheit einfacher Völker umgemünzt. Es ist für moderne Menschen eine Fremdheit, die allerdings deswegen nicht so fremd ist, weil sie auch als eigene Vergangenheit vorgestellt wird. Sie ist nur fremd geworden, zum Schaden der Menschen.

Aber auch andere Elemente wurden (in biologischen, psychologischen und kulturellen Argumentationen) in die Fremden

[16] *Zygmunt Bauman*, Flüchtige Moderne (Edition Suhrkamp 2447), Frankfurt a. M. 2003, 110ff.

hineinprojiziert. Wenn Zivilisierung die Zähmung von *Leidenschaften* bedeutet, so müssen bei weniger zivilisierten Menschen und Völkern diese Leidenschaften stärker und unmittelbarer vorhanden sein: Die eigene zivilisatorische Entsagung wird zum Vorzug des anderen. Freilich ist dies auch mit Gefährlichkeit verbunden, mit dem Gefühl höherer *Aggressivität*; wenn dies nicht biologisch, sondern kulturell formuliert worden wäre, hätte es sogar eine gewisse empirische Berechtigung: Tatsächlich kommen die höheren Raten der Gewaltsamkeit bei türkischen Jugendlichen in Mitteleuropa oder bei afroamerikanischen Kids nicht durch Zufall zustande, sie entsprechen den kulturell erwarteten Verhaltensweisen.

Die Langeweile einer Luxusgesellschaft wird nicht nur durch sexuelle Eskapaden durchbrochen, sondern auch durch vielfältige touristische Aktivitäten, die oft in attraktiv-exotische Dimensionen vorstoßen. Man fährt weg, weil man das Fremde will; sonst könnte man ja auch zu Hause bleiben. Der alte Tourismus der beginnenden Wohlstandsgesellschaft wollte das Fremde allerdings nicht allzu fremd haben, und die frühen Urlauber in Lignano und Caorle entrüsteten sich darüber, dass es an der Meeresküste nicht einmal ein ordentliches Wienerschnitzel zu essen gab. Mittlerweile gibt es alles überall, aber der neue Tourismus schätzt auch weit mehr das Ausgefallene, das Fremde. Freilich ist in den Massenabfertigungs-Resorts die Fremdheit handsam reduziert, eine dekorative, kompatible Fremdheit, angepasst und anschlussfähig, eine kundenorientierte Inszenierung von Fremdheit, die als solche nicht erschrecken darf. Im gehobenen Tourismus ist man exotismus-freundlicher. Dort dürfen es auch Safaris im Dschungel sein; und während man überall surfen kann, ist doch das Surfen auf der Flutwelle im Mündungsgebiet des Amazonas etwas ganz Besonderes.

Die kosmopolitische Ideologie[17] ist in den besseren sozialen Schichten, auch in intellektuellen Kreisen, verbreitet, während die unteren sozialen Schichten dafür nicht recht zu begeistern sind. Die Ersteren sind allerdings durch Zuwanderung, die in hohem Maße unqualifizierte Arbeitskräfte ins Land bringt, nicht betroffen, im Unterschied zu den Letzteren. Natürlich gibt es gerade in den schwächeren Sozialschichten eine stupide Fremdenfeindlichkeit, die mit Panikattacken reagiert, sobald ein Schwarzer sichtbar wird. Aber natürlich sind auch ökonomische Interessen im Spiel: Es sind Konkurrenten um schlechte Arbeitsplätze, billige Wohnungen und ordentliche Schulen für die Kinder. Das hat wenig mit rechter oder linker Ideologie zu tun, viel eher gibt es eine Spannung zwischen den „Kosmopoliten" und den „Lokalisten".[18] Der Industrie ist die Fremdheit gleichgültig, sie will die Grenzen öffnen und ihre „Reservearmee" aufstocken; die mittelständische Wirtschaft will die Grenzen lieber schließen, weil sie die Billigkonkurrenz fürchtet. Linke Intellektuelle betrachten jede Form von Diversität als Bereicherung, die Gewerkschaften wollen hingegen möglichst hohe Barrieren bauen, um die eigene Klientel zu schützen. Oft wird über Feindlichkeit geredet, wo es in Wahrheit um Konkurrenz und Interessen geht.

Xenophile und xenophobe Gruppen haben allerdings oft einen *Essentialismus*

[17] Vgl. *Ulrich Beck* / *Edgar Grande*, Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne (Edition Zweite Moderne), Frankfurt a. M. 2005.

[18] Vgl. *Hans G. Zilian*, Unglück im Glück. Überleben in der Spaßgesellschaft (Bibliothek der Unruhe und des Bewahrens 11), Graz–Wien 2005.

des Fremden gemeinsam. Fremdenfeindliche Bewegungen betonen die Andersartigkeit, und diese wird als unveränderlich und wesensgemäß angesehen: „Sie" sind anders. Fremdenfreundlichkeit äußert sich oft in kulturrelativistischen Auffassungen, denen zufolge alle fremden Sitten und Gebräuche als unveränderliche und notwendige Bestandteile der Kultur aufgefasst werden, und als solche sind sie der Kritik und dem Anpassungsdruck entzogen: „Sie" dürfen und sollen anders sein. Im äußersten Fall werden auch die Menschenrechte relativiert, weil eben manche Kulturkreise eine stärkere Betonung der Gemeinschaft zu Lasten der Rechte des Individuums oder eine unterschiedliche Auffassung über die Rolle der Frau aufweisen. Die Unantastbarkeit der Herkunftskultur lässt manchmal auch das Recht auf Aspekte einer „fremden Lebenswelt" zu einer derartigen Verpflichtung für die Betroffenen werden, dass integrationswillige Immigranten als Verräter ihrer eigenen Herkunft angesehen werden. Dies läuft auf eine Abstempelung hinaus, die den Fremden nicht weniger in seiner Identität gefangen hält als die Abschottungsbemühungen fremdenfeindlicher Personen. Der Authentizitätsdiskurs kann auch ein Gefängnis bauen, in einer neuen Welt, die vom Bild einer fiktiven Heimat zehrt, die es in vielen Fällen gar nie gegeben hat. Möglicherweise ist ein *Hybriditätsdiskurs* zukunftsträchtiger als ein *Authentizitätsdiskurs*.

In der unfreundlichen Variante ist der Fremde eine *Bedrohung*. Das war in traditionellen Gesellschaften selbstverständlich, und die Städte haben sich nicht umsonst mit schützenden Wällen umgeben. Aber auch im modernen Kontext bedeutet der Fremde zunächst einmal Risiko, Uneinschätzbarkeit, Gefahr. Man weiß nicht, wie Fremde reagieren. Man kann nicht sagen, ob sie Freunde oder Feinde sind. Die Verständigung ist gebrochen, nicht nur aus sprachlichen Gründen, sondern durch andere Sitten, Werte und Weltsichten. Eine harte Entgegensetzung findet sich bei Ernst Jünger: Der Osten bedeutet Schicksalszwang, Despotie, Willkür, Maßlosigkeit, Diktatur, der Westen dagegen Freiheit, begrenzte Herrschaft, Sinn für Maß, Willensfreiheit. Für den Osten steht Dschingis Khan, für den Westen Alexander.[19] Das sind Postulate, wenn auch historisch begründet; aber auch hinreichende empirische Untersuchungen finden unter den Ländern der Europäischen Union und unter möglichen Beitrittskandidaten wesentliche Wertunterschiede, welche die Frage nach der Besonderheit Europas nicht als überflüssig erscheinen lassen.[20] Allerdings lässt sich die Frage nicht von vornherein klären, ob es sich in diesen Fällen tatsächlich um Kulturdifferenzen oder um Differenzen des Modernisierungsniveaus handelt.

Im harmlosen Fall sind Fremde einfach anstrengend. Deshalb siedeln auch Zuwanderer im räumlichen Zusammenhang, und Studierende aus denselben Ländern verbringen den Abend gerne miteinander. Man versteht einander besser. Es bilden sich *Ethnoscapes*.[21] Selbst wenn man den Kontakt mit Fremden interessant, an-

19 Vgl. *Ernst Jünger*, Essays I: Betrachtungen zur Zeit (Werke 5), Stuttgart 1960, 391ff.

20 Vgl. *Jürgen Gerhards* / *Michael Hölscher*, Kulturelle Unterschiede in der Europäischen Union. Ein Vergleich zwischen Mitgliedsländern, Beitrittskandidaten und der Türkei, Wiesbaden ^{2}2006.

21 Vgl. *Arjun Appadurai*, Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization (Public Worlds 1), Minneapolis Minn. 1996.

regend und aufschlussreich findet, so ist es doch gemütlicher, mit vertrauten Personen zusammen zu sein. Der Fremde ist riskant: Das Risiko haben, geschichtlich gesehen, beim Kontakt mit Europäern allerdings in den meisten Fällen ohnehin die Fremden getragen.

Weltweite Kommunikation lässt das Fremde weniger fremd erscheinen, aber die Undurchsichtigkeit der Spätmoderne lässt das Fremde verdächtiger werden. Die wirkenden Kräfte werden immer diffuser, gerade die wirtschaftlichen Bewegungen scheinen übermächtig und unentrinnbar, und Steuerungszentren („commanding heights") und Akteure sind kaum auszumachen.

Die Abstufung der Fremdheit hat mit dem „Entwicklungsniveau" zu tun. Die Manager der Konzerne, die aus dem Ausland kommen, sind ebenso wenig „fremd" wie die „native speakers", die zeitweilig in die Schulen kommen. Amerika ist (vermeintlich) nicht fremd, weil wir die Städte in vielen Kriminalfilmen durchwandert haben. Vor allem aber sind die USA das Empire,[22] und gegenüber der globalen Herrschaftszentrale sind auch die europäischen Länder willig. Deshalb werden die ökonomischen Spielregeln übernommen und nachgeahmt, bis es zum großen Crash kommt, und im Wissenschaftsbetrieb zählen nur noch die englischsprachigen Datenbanken, bei leichthändigem Verzicht auf jede eigene Kultur. Fremdheit ist eine asymmetrische Sache. Sie hat offenbar auch mit Macht zu tun. „Die universelle Welt, hinter der die eigene symbolische Welt als provinziell zurücktreten muss, wird eindeutig als amerikanisch dekodierbar erfahrbar."[23] Amerika ist, trotz der gemeinsamen Wurzeln, längst zu einer fremden Welt geworden, und dennoch ist sie nicht fremd, weil sie mächtig ist, auch auf der Ebene der „soft power", der Attraktivität kultureller Bilder und Ideale.

Zygmunt Bauman fällt ein hartes Urteil: „Eine Gemeinschaft, die sich nicht mehr über ihre Gemeinsamkeit, sondern über die scharfe Bewachung ihre Grenzen definiert; ‚Verteidigungsgemeinschaften' mit bewaffneten Wächtern, kommerziellen Sicherheitsdiensten und kontrollierten Zugängen; Penner und Obdachlose als Staatsfeinde erster Ordnung; Überführung von öffentlichen Plätzen in Hochsicherheitstrakte, zu denen nicht jeder Zugang hat; ein öffentliches Leben, das nicht mehr auf Aushandeln, sondern auf Segregation oder schlimmstenfalls Kriminalisierung von Differenzen beruht – das sind die grundlegenden Dimensionen, in denen sich das urbane Leben zurzeit entwickelt."[24] Das ist wohl übertrieben, es gilt eher für amerikanische als für europäische Städte; doch als negative Utopie kann man es im Kopf behalten.

4. Die Fremdheit des Ichs

Die alte Frage, was denn der Mensch sei, ist nicht nur nicht entschieden, sie stellt sich – angesichts neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse – als immer komplizierter heraus. Auch dabei wollen wir allerdings nicht über die Erkenntnisse der Kognitionswissenschaften oder der Gehirnforschung diskutieren (also etwa die Frage erörtern, ob das Problem des freien Willens

22 Vgl. *Niall Ferguson*, Colossus. The rise and fall of the American empire, New York 2005.
23 *Wolfgang Müller-Funk*, Niemand zu Hause. Essays zu Kultur, Globalisierung und neuer Ökonomie, Wien 2005, 85.
24 *Zygmunt Bauman*, Flüchtige Moderne (s. Anm. 16), 113f.

entscheidbar geworden ist und welche wissenschaftliche Disziplin zur Behandlung der Frage zuständig ist), sondern über die lebenspraktische Frage, wie denn die Insassen einer postmodernen Gesellschaft mit sich selbst zu Rande kommen. Die Schwierigkeiten, eine passable Identität zu basteln,[25] wie es dem Nachwuchs im Zeitalter der Individualisierung angesonnen wird, sind nicht zu überschätzen. Denn das Ich ist nicht mehr selbstverständlich. Man muss in sich hineinhorchen, hineinkriechen, recherchieren und meditieren, um das authentische Substrat zu finden, das „wahre Ich". Vom Ausgangspunkt her ist das Ich „fremd". Man kennt es nicht und weiß es nicht. Man muss es finden und ausgestalten. Die Verwöhnungsüberschüsse der Postmoderne[26] fließen in die Individuierung.

In einer Multioptionsgesellschaft[27], die viele Möglichkeiten bietet und zulässt, ist dies keine leichte Aufgabe. Zwar gibt es Muster für Lebensstile, aber zur gleichen Zeit vermittelt die Gesellschaft die klare Botschaft, dass sich jeder Einzelne zu einer ganz originellen, einzigartigen Persönlichkeit zu entwickeln hätte. Somit besteht nicht nur der Druck, dass eine Entscheidung über jenen Lebensstil gefällt werden muss, welcher der Person entspricht, sondern dass darüber hinaus eine „unique selling proposition" entwickelt werden muss, die ein derart hohes Maß an Originalität verlangt, dass jeder Einzelne im Normalfall überfordert ist. Aber wo Institutionen sich auflösen, bleibt nun einmal nur das Individuum als Problemlöser, als Zentrum, um das sich alles dreht.[28] Nach dem Ende der großen Erzählungen fehlt ein Sinnhorizont, in den die eigene Identität eingebettet werden kann.[29] Es bleibt nur konsumistische Identität, vermarktlichte Subjektivität. In einem nihilistischen und narzisstischen Zeitalter bleibt, trotz steter Selbstbeobachtung und Selbstbearbeitung, die eigene Person fremd.[30] An der Aneignung dieser fremden Person wird gearbeitet: sie sich selbst ähnlich machen, und sei es äußerstenfalls (paradoxerweise) durch schönheitschirurgische Schnipseleien.

Nicht nur die Schwierigkeit, eine eigene Identität zu basteln und diese sich als selbstverständliche anzueignen, ist zu bewältigen, sondern auch noch die Forderung, diese Identität nicht verkrusten zu lassen. Sie ist festzuhalten, weil man sonst ja nichts mehr hat, aber sie ist auch jeweils flüssig zu halten, weil sie wechselnden Situationen angepasst werden muss: eine „liquide Identität".[31] Wer sich tatsächlich auf einen Lebensentwurf festlegt, ist nicht zeitgemäß. Er muss deshalb nur so tun, als täte er es. Der Erfolg der Identitätskonstruktion bemisst sich jedoch am persönlichen Markterfolg, und flexible Märkte brauchen flexible Persönlichkeiten. Deshalb bleibt ein Hauch von Fremdheit gegenüber dem

25 Vgl. *Ronald Hitzler*, Existenzbastler als Erfolgsmenschen. Notizen zur Ich-Jagd in der Multioptionsgesellschaft, in: *Achim Brosziewski* / *Thomas Samuel Eberle* / *Christoph Maeder* (Hg.): Moderne Zeiten. Reflexionen zur Multioptionsgesellschaft, Konstanz 2001, 183–197.

26 Vgl. *Peter Sloterdijk*, Schäume (s. Anm. 15), 802.

27 Vgl. *Peter Gross*, Die Multioptionsgesellschaft (Edition Suhrkamp 1917), Frankfurt a. M. 1994.

28 Vgl. *Karl Otto Hondrich*, Der Neue Mensch (Edition Suhrkamp 2287), Frankfurt a. M. 2001, 40.

29 Vgl. *Gerhard Schulze*, Die beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert (Fischer Taschenbuch 16385), Frankfurt a. M. 2004.

30 Vgl. *Christopher Lasch*, Das Zeitalter des Narzißmus (Campe-Paperback), Hamburg 1995.

31 Vgl. *Zygmunt Bauman*, Liquid Modernity, Cambridge 2000.

eigenen „Ich", weil dieses doch immer auch zur Disposition steht, weil es einer permanenten Renovierung bedarf, weil es einem nicht zu vertraut werden darf.[32]

Die Fremdheit gegenüber der eigenen Person wird durch die Fremdheit gegenüber anderen Personen ergänzt: Die Vielfalt der Optionen und die Unterschiedlichkeit der Individuen, wie sie zumindest als Idealfall dargestellt und als Forderung an die Jüngeren herangetragen wird, bedeutet zugleich, dass der Level der Fremdheit zwischen den Individuen zunehmen muss. Wenn jeder Einzelne ganz anders sein soll als sein Nächster, dann wird damit zwischen den Personen eine gewisse Distanz gesetzt. Originale schauen auf sich selbst, nicht auf die anderen. Narzissten sehen definitionsgemäß nur die eigene Person. Wenn jeder ganz anders ist, verstehen sie einander letztlich auch nicht gut. Seinerzeit, als manche an den Sozialismus glaubten, sollte der Neue Mensch jede individualistische Vorprägung verlieren und ganz in der Gemeinschaft aufgehen; heute, im Zeitalter der Individualisierung, soll der Neue Mensch alle kollektiven Identitätsmerkmale abstreifen.[33] Für Gemeinschaftlichkeit bleibt dann wenig übrig. Es mag übertrieben sein, daraus Schlussfolgerungen über Desintegrationsprozesse abzuleiten; aber es wäre unlogisch anzunehmen, dass diese Prozesse der Individualisierung und Originalisierung nichts mit Vereinzelung, Entfremdung und Distanzierung der Individuen zu tun hätten.

Der Autor: *Manfred Prisching, geb. 1950 in Bruck/Mur, studierte Rechtswissenschaften und Volkswirtschaftslehre und habilitierte sich 1985 für Soziologie. Gastprofessuren an den Universitäten Salzburg, Innsbruck, Linz u. Havard. Manfred Prisching ist Professor für Soziologie an der Karl-Franzen-Universität Graz. Zahlreiche Preise und Publikationen, u.a.: Soziologie, Wien–Köln–Graz [3]1995; Die McGesellschaft, Graz 1998.*

[32] Vgl. *Manfred Prisching*, Die zweidimensionale Gesellschaft (s. Anm. 8).
[33] Vgl. *Karl Otto Hondrich*, Der Neue Mensch (s. Anm. 28), 41.

Hildegund Keul

Gottes Ferne – die Unbegreiflichkeit seiner lebenstiftenden Nähe

Theologische Perspektiven zum offenbar-verborgenen Geheimnis

◆ **Es scheint, dass in der gegenwärtigen Gottesrede die Fremdheit und Verborgenheit Gottes vor allem in den unfassbaren Leidenserfahrungen und in den religionssoziologischen Konsequenzen einer säkularen Kultur zur Sprache gebracht wird. Demgegenüber steht die eigentümliche Forderung, es müsse wieder mehr von Gott geredet werden, weil die aktuelle religionsfreundliche Einstellung in Wahrheit von einer gott-losen Gleichgültigkeit geprägt sei. Angesichts solcher Alternativen ist es wichtig, die grundsätzliche Verborgenheit und Geheimnishaftigkeit Gottes in den Blick zu nehmen. Die Autorin, Hildegund Keul, legt Spuren einer Gottesrede frei, die sich in den Signaturen von Gottes Abwesenheit verdichten, und arbeitet die Stärke der Sprach- und Denkform der negativen Theologie heraus. (Redaktion)**

„Gott, wo warst du?" Diese Frage stellte sich, nachdem ein ehemaliger Schüler der Albertville-Realschule am 11. März 2009 in der schwäbischen Stadt Winnenden ein Massaker angerichtet und sechzehn Menschen, einschließlich sich selbst, ermordet hatte. Die Frage wurde öffentlich gestellt. Ein junger Mann hatte sie in roter Farbe auf ein abgegriffenes Pappschild gepinselt und hielt sie nun am Tatort bei den brennenden Kerzen hoch. Die Hauptnachrichten im Fernsehen rückten das Schild ins Bild, weitere Medien griffen die Frage auf. Wo war Gott, als Tim Kretschmer kaltblütig losschoss und acht ehemalige Mitschülerinnen, einen Mitschüler, drei Lehrerinnen und drei Menschen außerhalb der Schule tödlich traf?

Man kann die Frage nach dem Wo Gottes mit vorwurfsvollem Unterton oder gar als reinen Vorwurf hören. Man kann sie jedoch auch als wirkliche Frage lesen, die noch keine Antwort vorgibt. Das große, rot gepinselte Fragezeichen weist auf diese Lesart hin. In ihm kommen Schmerz, Fassungslosigkeit und Verzweiflung zum Ausdruck und die Erkenntnis, dass diese Bluttat etwas Unerhörtes offenbart. Hier hat sich etwas ereignet, das jede Sprache übersteigt – und gerade deshalb zur Sprache drängt. Das Unerhörte betrifft die Bluttat selbst und die Machtwirkungen, die von ihr ausgehen. Wo ist Gott im Leid jener Menschen, deren Leben unerbittlich von der Bluttat gezeichnet ist – im Leben der Mitschüler/innen, die das Attentat überlebt haben; im Leben der Verwandten, die schmerzliche Opfer beklagen; im Leben der Eltern des Attentäters, die nicht mehr in Winnenden existieren können; im Leben der Polizisten, die ihr Bestes getan haben und an denen dennoch Schuldgefühle nagen?

Das Pappschild von Winnenden zeigt, dass auch in postsäkularer Kultur Fragen nach Gott nicht einfach verstummt sind.

Sie tauchen an ungewöhnlichen Orten auf und werden dort auf ungewöhnliche Weise gestellt. Hier geht es nicht um eine Welt, die aus diversen Gründen froh darüber ist, Gott los zu sein. Vielmehr zeigt sich hier ein Vermissen Gottes, das Fragen stellt und sich auf die Suche macht. Diese Suche trägt Gravuren der Bestreitung Gottes, die für postsäkulare Kulturen signifikant sind.[1] Dass Gott den Menschen nahe kommt, sich offenbart und aus eigener Erfahrung bekannt wird, das ist heute keine Selbstverständlichkeit. Abwesenheit wird bemerkt, Fremdheit stellt sich ein. Aber es zeigt sich auch eine Fremdheit, die nach Nähe fragt.

In einer theologisch-praktischen Zeitschrift, die „Das Fremde – Faszination und Schrecken" thematisiert, dürfen die befremdlichen Erfahrungen nicht fehlen, die Menschen mit dem Auftreten ebenso wie mit dem Ausbleiben Gottes machen. Und ist die Fremdheit im Grunde nicht das, was jede Vertrautheit von Menschen mit Gott durchzieht? Es macht die Besonderheit dessen aus, worüber hier gesprochen wird, dass es keine Nähe ohne Ferne, keine Vertrautheit ohne Fremde gibt.

1. Gottesfremde: Offenbar verborgen?

Dass die Abwesenheit Gottes heute in der Öffentlichkeit thematisiert wird, verweist auf ihre Verortung in postsäkularer Kultur. Wo die Zugehörigkeit zu einer Religion nicht selbstverständlich ist, erscheint Gott schnell als befremdliche Größe. Der dezidierte Blick postsäkularer Kulturen auf die Gottesferne verführt jedoch mancherorts dazu, sie mit „Gottlosigkeit" zu identifizieren. So prognostiziert der Liturgiewissenschaftler und Pastoraltheologe Karl Schlemmer, dass „wir uns auf einem direkten Weg in eine Gesellschaft ohne Gott befinden"; es gebe zwar einen religiösen Boom, dennoch befänden wir uns „in einem Zeitalter der Religion ohne Gott".[2] Aber Gottes*ferne* und Gott*losigkeit* sind nicht dasselbe. Das Abwesende, das fern ist, kann nämlich sehr nah rücken. Ferne und Nähe schließen einander nicht aus. Eckhart von Hochheim, ein wahrer Meister in Fragen der Anwesenheit des Abwesenden, schreibt: „Hör zu: Wäre etwas tausend Meilen weit weg, will ich es haben, so habe ich's eigentlicher als das, was ich in meinem Schoß habe und nicht haben will."[3] Eckhart weiß um die lebeneröffnende oder lebenverschließende Macht, die Abwesendes auf das Anwesende ausüben kann. Erfahrungen der Gottesferne verortet er mitten in der Gottesnähe. Wenn Gott fern ist, heißt das nicht, ihn „los" zu sein. Vielmehr stellt sich die Frage, welche Nähe die Gottesferne offenbart.

Die Fremdheit Gottes in postsäkularer Kultur macht nicht vor den Kirchentüren halt. Sie ist vielmehr eine machtvolle Größe auch in der Glaubenspraxis der Kirche. Dies zeigt sich exemplarisch an der Krise

1 H.-J. Höhn vertritt die These: „Der Gottesglaube wurzelt nicht in einem Vollzug der Behauptung, sondern in der Praxis der Bestreitung" (*Hans-Joachim Höhn*, Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008, 57). Zu beachten wäre hierbei, dass jede Bestreitung eine Behauptung einschließt und jede Behauptung eine Bestreitung.

2 *Karl Schlemmer*, Geistliche Biotope – Notwendende Orte einer Pastoral mit Zukunft, in: *Leo Nowak* (Hg.), un-möglich, Leipzig 2007, 9.

3 *Meister Eckhart*, Werke. Text und Übersetzungen von *J. Quint* u.a. (Bibliothek des Mittelalters 20 u. 21), Frankfurt a. M. 1993, hier Werke II, 359.

der Sakramente, die sich in den letzten Jahren nicht nur in Deutschland mit drastisch zurückgehenden Zahlen niederschlägt. Bei buchstäblich allen sieben Sakramenten ist in den letzten Jahrzehnten eine rückläufige Praxis festzustellen.[4] Langfristig ist es nicht hinreichend, den Gläubigen die Sonntagspflicht einzuschärfen. Das Problem reicht tiefer, denn es berührt Fragen der Gottesferne. Die Sakramente verheißen Gottesnähe – eine Gottesnähe, die in der Liebe die Intensität des Lebens erschließt, Frieden stiftet und Gerechtigkeit eröffnet. Wer in der Eucharistiefeier Leib und Blut Christi empfängt, kommt in wörtlichem Sinn mit Christus in Berührung und damit Gott und dem Geheimnis des Lebens ganz nah. So besagt es die Sakramententheologie. Dass Gläubige jedoch verstärkt auf den Empfang der Sakramente verzichten, weist darauf hin, dass das Erwartete ausbleibt: sie erfahren nicht, dass Gott ihnen in den Sakramenten nah kommt, sondern Gott bleibt ihnen fern und fremd. Auch hier gilt es die Frage zu stellen: Gott, wo warst Du?

Aus der pastoralen Praxis ließen sich weitere Orte solcher Gottesfremde benennen, die einer erwarteten Gottesnähe zuwider läuft.[5] Sie durchkreuzt eine theologische Tradition, die die positive, affirmative Gottesrede ins Zentrum rückt. Diese Tradition hat ihre guten Gründe: die Aufgabe der Theologie ist es, zu sprechen, theologische Zusammenhänge zu erläutern und den Gottes-Sprachschatz der Vergangenheit heute zum Tragen zu bringen. Aber geht dies ohne die Traditionen, welche die Negative Theologie zur Verfügung stellt? Diese Frage stellt sich in den letzten Jahren verstärkt, insofern Menschen in postsäkularer Kultur Interesse an religiösen Fragen zeigen und zugleich Gott nicht einfach verschweigen, sondern seine Abwesenheit neu thematisieren. Negative Theologie, die zuvor aus dem theologischen Diskurs eher ausgeschlossen war, drängt in den Diskurs hinein und wird umstritten. Die Herausgeber der QD 226 „Negative Theologie heute?“ meinen sogar, dass kaum ein theologisches Konzept heute so umkämpft ist wie die Negative Theologie: „Unter den Bedingungen der Moderne nehmen Figuren Negativer Theologie dramatisch an Bedeutung zu. Sie bieten eine Bühne, den Gottesverlust und die erfahrbare Abwesenheit Gottes zur Sprache zu bringen.“[6]

Negative Theologie ist wieder in der Diskussion. Karl Rahner kann als ein Wegbereiter dieser Entwicklung gesehen werden. Er hat die Problematik wie folgt auf den Punkt gebracht: „Wir reden von Gott, von seiner Existenz, von seiner Persönlichkeit, von drei Personen in Gott, von seiner Freiheit, von seinem uns verpflichtenden Willen usf.; wir müssen dies selbstverständlich, wir können nicht bloß schweigen, weil man dies nur kann, wirklich kann, wenn man zuerst geredet hat. Aber bei diesem Reden vergessen wir dann meistens, dass eine solche Zusage immer nur dann eini-

4 Die Zahlen aus Deutschland für 2007 liegen detailliert vor in der Arbeitshilfe 231, hg. vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*: Katholische Kirche in Deutschland – Statistische Daten 2007 (2009).

5 In der Frauenpastoral begegnet sie mir z. B. bei älteren Frauen, die, je näher sie auf den Tod zugehen, desto schmerzlicher ihren Gottesglauben verlieren; besonders bedrängend ist dies bei Ordensfrauen, deren Lebensform sie mit der Erwartung von Gottesnähe verbindet.

6 *Gregor M. Hoff* / *Alois Halbmayr* (Hg.), Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition (Quaestiones disputatae 226), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2008, 11.

germaßen legitim von Gott ausgesagt werden kann, wenn wir sie gleichzeitig auch immer wieder zurücknehmen, die unheimliche Schwebe zwischen Ja und Nein als den wahren und einzigen festen Punkt unseres Erkennens aushalten und so unsere Aussagen immer auch hineinfallen lassen in die schweigende Unbegreiflichkeit Gottes selber".[7]

Die Wertschätzung des Gotteswortes qualifiziert das Christentum als Offenbarungsreligion. Seine Heiligen Schriften stehen dafür, dass Gott sich den Menschen zeigt, mit ihnen spricht und ihnen in Jesus Christus zum Greifen nah kommt. Aber gerade die Auferstehungsberichte der Bibel zeigen, dass sich der Auferstandene entzieht, wo er sich offenbart: als Maria Magdalena ihn endlich entdeckt, hält Christus ihr sein „Halte mich nicht fest!" entgegen (Joh 20,17); wo die entmutigten Emmaus-Jünger ihn endlich am Brotbrechen erkennen, „da sahen sie ihn nicht mehr" (Lk 24,31); als die Frauen am leeren Grab den Verkündigungsauftrag erhalten, werden sie sprachlos (Mk 16,8). Aufgrund des biblischen Befundes spricht der Fundamentaltheologe Gregor Maria Hoff daher von einer „fortlaufenden Arbeit am Gottesentzug", um Offenbarung bestimmen zu können.[8] „Offenbar verborgen?" wird zu einer Leitfrage, der die Theologie heute nicht ausweichen kann.

2. Berührende Ferne – befremdliche Nähe. Gottesfragen negativer Theologie

„Fremdheit" ist jene Kategorie, die in der Gottesrede besonders angemessen ist. Schöpfer und Geschöpf trennen Welten. Von ihnen in *einer* Sprache zu sprechen ist schon riskant und braucht die innovative Sprachkraft von Metaphern, denen das Unsagbare und Unsägliche dieses Versuchs eingeschrieben ist.[9] Gott wird „Vater" genannt, obwohl er nicht in einem sexuellen Akt zeugte; die jüdisch-christliche Tradition spricht von Gott als „Hirte" und zugleich als „König", obwohl sich in menschlichen Gesellschaften beides ausschließt. Wer von Gott oder gar zu Gott sprechen will, begibt sich auf fremdes Territorium und muss mit befremdlichen Erfahrungen rechnen. Seine Anwesenheit ist nicht direkt aufzuzeigen, sondern als Spur zu benennen. Die Mystikerin Simone Weil sagt pointiert: „Gott kann in der Schöpfung nicht anders anwesend sein als unter der Form der Abwesenheit."[10] Nur wo sich Gott zurückzieht und entzieht, entsteht Raum für die Welt. Zugleich bleibt Gott in dieser Form der Abwesenheit mit seiner Schöpfungskraft anwesend in allem, was lebendig ist und Leben hervorbringt.

Diese Verbindung von Abwesenheit und Anwesenheit, „unvermischt und un-

7 *Karl Rahner*, Erinnerungen eines katholischen Theologen, in: *Albert Raffelt* (Hg.), Karl Rahner in Erinnerung (Freiburger Akademieschriften 8), Düsseldorf 1994, 135f.

8 *Gregor Maria Hoff*, Hermeneutischer Gottesentzug? Das kritische Moment negativer Theologie – im Modell von Augustinus' „De trinitate", in: *Gregor Maria Hoff* / *Alois Halbmayr* (Hg.), Negative Theologie heute? (s. Anm. 6), 268–283, hier 279ff.

9 Zur Bedeutung unerhörter Metaphern für die Gottesrede vgl. *Hildegund Keul*, Wo die Sprache zerbricht. Die schöpferische Macht der Gottesrede, Mainz 2004.

10 *Simone Weil*, Schwerkraft und Gnade, München 1981, 150. – Die österreichische Schriftstellerin Ingeborg Bachmann hat in den 50er-Jahren ein Radio-Essay über Simone Weil verfasst, an deren Mystik sie die Abwesenheit Gottes und die Sprachlosigkeit von Menschen interessiert. (*Ingeborg Bachmann*, Das Unglück und die Gottesliebe – Der Weg Simone Weils, in: *Dies.*, Werke. Bd. 4, München ^{5}1993, 128–155.)

getrennt", ist der Schöpfung bleibend eingeschrieben. Mit Gott kommt niemand in Berührung, ohne dass sich die Ordnung der Dinge grundlegend verändert. In der Annäherung Gottes ereignet sich eine irritierende Fremdheit. Sie reißt aus der vertrauten Umgebung heraus, Gewohntes bleibt weit zurück, die vertraute Gottesrede zerbricht. Dies gilt auch für diejenigen, die sich, von einer positiven Gottesrede geprägt, der Präsenz Gottes sicher sind. Wird Gott zum Posten im Lebenskalkül, so geht die Rechnung erst recht nicht auf. Oder wie es Meister Eckhart sagt: „die Gleichnisse alle zerbrechen".[11]

Fällt Gott dem menschlichen Reden ins Wort, so tritt das Anderssein Gottes hervor. Dies kann auch dort geschehen, wo sich Menschen nicht der Anwesenheit, sondern der Abwesenheit Gottes sicher waren. Ist Gott doch nah, sind Spuren seiner Präsenz zu entdecken, welche die Abwesenheit der Toten auf eine neue Nähe hin erschließen? Wie brisant Gottesfragen sein können, zeigt sich an Orten wie Winnenden oder 2002 im Erfurter Gutenberg-Gymnasium. In beiden Fällen haben nicht nur Christgläubige, sondern auch solche Menschen an den Gottesdiensten teilgenommen, denen die Gottesnamen im Alltag nicht geläufig sind. Ihre Gottesnähe mag befremdlich sein. Aber wenn die Kirche ihnen mit Ressentiment begegnet nach dem Motto: Sonst sind sie nie da, aber jetzt …; oder wenn sie versucht, sie für kirchliche Zwecke zu vereinnahmen nach dem Motto: Wir haben immer schon gewusst, dass Gott …, so rückt Gott in weite Ferne. Stattdessen fragt Negative Theologie danach, ob sich dort, wo Gott fern zu liegen scheint, seine Nähe offenbart. Gemeinsam steht man in der Gottesferne und sucht nach Zeichen seiner Präsenz auch dort, wo sie nicht erwartet war.

3. Die Offenbarung der Auferstehung: dem Leben das Wort reden

Negative Theologie durchbricht die Selbstverständlichkeit der Gottesrede, ihren sich selbst reproduzierenden Redefluss. Sie schärft die Aufmerksamkeit für solche Orte der Gegenwart, wo sich Fremdheit einstellt, weil Gott durch sein Schweigen dem menschlichen Reden ins Wort fällt. Karl Rahner hat nachdrücklich von dieser Erfahrung gesprochen, „daß Gott wesentlich der Unbegreifliche ist; daß seine Unbegreiflichkeit wächst und nicht abnimmt, je richtiger Gott verstanden wird, je näher uns seine ihn selbst mitteilende Liebe kommt; daß man ihn nie als bestimmten Posten in das Kalkül unseres Leben einsetzen kann, ohne zu merken, daß dann die Rechnung erst recht nicht aufgeht"[12]. Ereignisse wie die von Winnenden bilden einen solchen Ort, der vom Schweigen Gottes spricht, weil er Menschen sprachlos macht.

Zugleich hat dieses Zerbrechen der Sprache, dem die negative Theologie folgt, eine sprachproduktive Kraft. Was sprachlos macht, will besprochen werden, damit es nicht übermächtig wird. Wer in die Gottesfremde gerät, wird zwangsläufig sprachlos, denn das zeichnet die Fremde aus: Zuhause beherrscht man die Sprache, hier versteht man die gesprochenen Worte und kann selbst sprechen. In der Fremde jedoch wird eine Sprache gesprochen, die man nicht kennt, die man gar nicht oder nur bruchstückhaft beherrscht. Zugleich

[11] *Meister Eckhart*, Werke I (s. Anm. 3), 545.
[12] *Karl Rahner*, Frömmigkeit früher und heute, in: Ders., Schriften zur Theologie. Bd. 7, Einsiedeln ^{2}1971, 22/23.

erhält man in der Fremde die Chance, eine neue Sprache zu lernen. Dies gilt auch für die Kirche: die in postsäkularer Kultur diskutierte Gottesfremde eröffnet ihr die Chance, sprachfähig zu werden in Gottesfragen der Gegenwart. Vielleicht hat sie die Sprache noch nicht, die vonnöten ist, um dem Evangelium heute eine Stimme zu geben; aber sie kann sie finden. Die Gottesfremde ist hierzu der geeignete Ort.

Dies bedeutet aber, dass die Kirche Orten wie Winnenden nicht ausweichen darf. Dort ist eine Gewaltsamkeit am Werk, die sprachlos macht und in die Gottesfremde schickt. Die Gefahr der Gewalt liegt in der tödlichen Macht, die sie noch lange nach dem Ereignis ausübt. Sie potenziert sich und greift auf ganz andere Lebensbereiche zu. Sie reduziert Lebensmöglichkeiten, beschneidet sie immer mehr und bringt auch die Überlebenden mit dem Tod in Berührung. Die Gewalt kann sich gegen diejenigen richten, die um die Toten trauern, wenn sie in Trostlosigkeit und Verzweiflung fallen. Oder die Gewalt richtet sich gegen Dritte, die für das Attentat mitverantwortlich gemacht und nun Ziel von Racheaktionen werden. Aber muss die Macht der Gewalt übermächtig werden? Christliche Theologie verschweigt das Unsägliche nicht, das hier am Werk ist. Zugleich richtet sie die Aufmerksamkeit auf jene Punkte, wo diese Macht durchbrochen wird: im Trost, den Trauernde einander spenden; in der Solidarität, die selbst jene üben, die mit dem Ereignis zunächst nichts zu tun haben; in der Liebe, die mitten in der Gewalt Frieden stiftet.

Wo auf diese Weise die tödliche Übermacht der Gewalt durchbrochen wird, da ist die Lebensmacht der Auferstehung am Werk. Diese Aussage kann man rein profan verstehen, denn sie hat konkrete Bedeutung: das Leben wächst aus dem Tod. Darüber hinaus ist sie eine theologische Aussage, die sich aus dem Glauben an die Auferstehung Jesu Christi speist. Beim Letzten Abendmahl, als Jesus bereits seinen gewaltsamen Tod am Kreuz vor Augen hat, gibt er seinen Jüngern einen Auftrag, wie sie sich nach seiner Tötung verhalten sollen (vgl. Lk 22,14–23). Es wäre nahe liegend, dass er ihnen Rache empfiehlt. Aber er legt ihnen etwas ganz anderes ans Herz: dass sie zu seinem Gedächtnis Brot brechen und Wein miteinander trinken. Die infolge dieses Auftrags entstandene Eucharistiefeier legt eine neue Bedeutung dieser „Lebensmittel" frei. Die christliche Gedächtniskultur lädt dazu ein, den Teufelskreis der Gewalt zu durchbrechen, indem man die vorhandenen Lebensressourcen miteinander teilt: das tägliche Brot und den Wein; die Zeichen der Hoffnung, die sich mitten in Hoffnungslosigkeit zeigen; und die Liebe, die in der Solidarität wächst.

Der christliche Glaube besagt, dass die Lebensmacht der Auferstehung am Werk ist, wenn Menschen in Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung tragfähige Zeichen der Hoffnung erfahren oder selbst setzen. Niemand kann hier auf Gott zeigen und sagen: da ist er. Aber Menschen können sich gegensei-

Weiterführende Literatur:

Hans-Joachim Höhn, Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008: Auch wenn H.-J. Höhn nur wenig mit der Kategorie des Fremden arbeitet, so bietet sein Plädoyer für eine Kultur der Bestreitung dennoch einen gut lesbaren, informativen Einblick in Gottesfragen der Gegenwart.

Gregor Maria Hoff, Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation, Regensburg 2009: Ausgehend von der neuen Bedeutung, die Religionsfragen im gesellschaftlichen Diskurs gewinnen, beleuchtete G. M. Hoff verschiedene „neue Atheismen", die mit ihrer Religionskritik zur Standortbestimmung christlicher Theologie herausfordern.

tig darauf hinweisen, wo sie Spuren seiner Präsenz entdecken. Gott spricht in den leisen Tönen, die der Auferstehung das Wort reden. Gott zeigt sich, bleibt aber zugleich verborgen. Aus diesem Grund hat Karl Rahner das bleibende, „absolute" Geheimnis in den Mittelpunkt seiner Theologie gerückt und hat von einer Gegenwart Gottes gesprochen, die unbenannt, anonym bleibt.[13] In der Fremde kommt Gott nah, ohne dass seine Fremdheit in den Verstrickungen des Alltags einfach aufgehoben wird. Ferne und Nähe, Vertrautheit und Fremde sind hier innerlich verbunden. „Gott ist Dir wirklich nahe dort, wo Du bist, wenn Du offen bist auf dieses Unendliche hin. Dann nämlich ist die Ferne Gottes zugleich seine unbegreifliche, alles durchdringende Nähe."[14]

In der Frage: „Gott, wo warst du?" drückt sich diese bewegte Verbindung von Fremde und Vertrautheit aus. Gott bleibt „offenbar verborgen", wo er sich zeigt. Die Verborgenheit macht es notwendig, von Gott zu sprechen und sich über die unscheinbaren Zeichen seiner Präsenz auszutauschen. Dabei wäre es zu kurz gegriffen, die Gottesferne abzustreiten, weil es ja die Gottesnähe gibt. Die Apostelgeschichte erzählt von Paulus, wie er in Athen – nachdem er den „Einem unbekannten Gott" gewidmeten Altar gesehen hat – über die Menschen sagt: „Sie sollten Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten; denn keinem von uns ist er fern." (Apg17,27) Die Nähe Gottes wird versichert, nicht weil sie selbstverständlich ist, sondern weil Fremdheit erfahren wird und weil die Nähe ohne diese Fremdheit gar nicht zu haben ist. Gottesferne schickt auf die Suche nach verborgenen Spuren der Präsenz Gottes in der Welt, an konkreten Orten der Gegenwart. Spuren sind Zeichen, die auf eine Präsenz verweisen, ohne auf diese Präsenz direkt zeigen zu können.

Die Gottesfrage von Winnenden ist als Frage eine Sprachform, der das Verstummen eingeschrieben ist. Dies erinnert an eine Figur in Elie Wiesels Zeugnis „Die Nacht", als der Protagonist in die kabbalistische Schule des Küster-Mosche geht. Von ihm lernt er etwas über die Kraft von „wahren Fragen": „Er versuchte mir eindringlich zu erklären, dass jede Frage eine Kraft besitzt, welche die Antwort nicht mehr enthält. ‚Der Mensch erhebt sich zu Gott durch die Fragen, die er an ihn stellt', pflegte er immer wieder zu sagen."[15] Für Gottesfragen, die aus der Zerbrechlichkeit des Lebens wachsen, gilt dies in besonderer Weise. Negative Theologie weist darauf hin, dass die Gottesrede diese Kraft der Frage nicht lähmen darf. Wo sie Antwort gibt, ist diese zugleich ein Rückverweis auf die Frage. Mit der Antwort hat sich die Frage nicht erledigt. Aber wo die Frage gestellt *bleibt*, kann die Antwort eine Brücke bilden in die unbegreifliche, lebenstiftende Nähe Gottes hinein.

Die Autorin: *geb. 1961; Dr. theol. und M.A.; Studium der Theologie und Germanistik in Trier, Jerusalem und Würzburg; Leiterin der Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz, Privatdozentin für Fundamentaltheologie und Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Würzburg. Wo die Sprache zerbricht. Die schöpferische Macht der Gottesrede, Mainz 2004.*

13 Zu den „anonymen Gotteserfahrungen" in ihrer Bedeutung für Theologie und Spiritualität Rahners vgl. *Elmar Klinger*, Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners, Würzburg 1994.

14 *Karl Rahner*, Gott ist Mensch geworden. Das Geheimnis von Weihnachten, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1992, 120 (Neuausgabe).

15 *Elie Wiesel*, Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ^{3}1996, 19.

Heinz-Günther Schöttler

Fremdheit in Beziehung

Aspekte zur Situation der Gemeinden im Anschluss an das Paradigma der ‚Fremdheit Gottes'

◆ **Dass vielen Menschen die Kirche fremd (geworden) ist, ist unbestreitbare Tatsache und für viele innerhalb der Kirche eine schmerzliche Erfahrung sowie ein praktisch-theologisches Problem bedrückender Brisanz. In der Analyse des Problems gehen die Meinungen allerdings weit auseinander. H.-G. Schöttler, der Regensburger Pastoraltheologe, entdeckt in der Fremdheit Gottes ein zentrales theologisches Paradigma, das sowohl den in der Gemeinde engagierten Christen als auch den „Fremden" einen konstruktiven Zugang zur Gottesüberlieferung eröffnen kann, den es in der Pastoral unter den gegenwärtigen Bedingungen zu aktualisieren gilt: in den Predigten, in den Gebeten, in den kirchlichen Riten und sogar in den Sozialformen. (Redaktion)**

1. Hinführung: Zum Umbau der Gesellschaft

Dass vielen Menschen die Kirche fremd ist, wurde bereits ausführlich besprochen und beschrieben. In der Analyse der Gründe scheiden sich indes die Geister. Auch wenn die in diesem Zusammenhang häufig angeführte allgemeine Säkularisierungstheorie von immer weniger Wissenschaftlern vertreten wird, ist sie deswegen keineswegs tot.[1] Doch ist die Säkularisierungsdebatte in dieser Frage überhaupt maßgeblich? Folgt man der Analyse eines Niklas Luhmann (1927–1998), dann thematisiert die Säkularisierungsdebatte gar nicht die tiefsten Ursachen des religiösen Wandels moderner Gesellschaften, weil dessen Gründe in einem allgemeinen Umbauprozess der sozialen Verhältnisse liegen. Religiöse Wandlungsprozesse, so Luhmann, bauen auf diesem auf, sind also dessen Folge: Im Zuge der funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaften entstanden relativ eigenständige gesellschaftliche Teilsysteme, denen je eigene Funktionen zukommen. Es ist nach Luhmann völlig ‚normal', dass ‚Religion' in einem gesellschaftlichen Teilbereich vorkommt, und in anderen nicht. Aus der Innenperspektive des Religionssystems erscheinen die anderen Subsysteme dann als säkularisiert.[2]

Hinsichtlich der Entfremdung zwischen Kirche und Gesellschaft scheint mir deshalb dieser Aspekt zentral zu sein: Aus der Tatsache, dass vielen Menschen die Kirche fremd ist, kann nicht automatisch abgeleitet werden, sie hätten prinzipiell kein

[1] Zu diesem Diskurs vgl. *Detlef Pollack*, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 21–27.

[2] Vgl. *Niklas Luhmann*, Die Religion der Gesellschaft, hg. von *André Kieserling*, Frankfurt a. M. 2002 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1581), 278–319, v. a. 289.

Interesse an ‚Religion'. Dies zeigen auch die vielen religionssoziologischen Arbeiten, welche von pluralisierten Religionsformen in der Gesellschaft sprechen. Die Gründe für die Fremdheit zwischen Kirche und Gesellschaft sind vielmehr in der sich seit Jahren vertiefenden Milieusegmentierung der Gesellschaft, mit Gerhard Schulze gesprochen, in den „gruppenspezifischen Existenzformen"[3] sowie deren „Binnenkommunikation"[4] zu suchen. Die Lebensstile unterscheiden sich zwischen den Milieus mitunter derart deutlich, dass ein fragloses Verstehen und überhaupt eine Kommunikation zwischen ihnen keinesfalls gesichert ist. Dabei geht es nicht nur um Geschmacksfragen, sondern ebenso um grundlegende, existenzielle Modi der Welt- und Lebensdeutung sowie der Lebensführung. Wenn die Analyse eines Michael N. Ebertz zutrifft, wonach die Kirche in den meisten Milieus nicht vorkommt, weil sie zu diesen hin nicht kommunikationsfähig ist,[5] läge ein zentraler Grund für die Entfremdung vieler Menschen zur Kirche in dieser Gesellschaftsentwicklung,[6] nicht etwa in einem allgemeinen Religionsverlust der Moderne.

Diese Einsicht wirft Fragen auf: Bedeutet der in soziologischen Kategorien beschriebene Umbau der Gesellschaft notwendigerweise auch einen Bedarf, die theologischen Kategorien, welche das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft betreffen, neu zu bestimmen? Ändert eine ‚andere', kirchlich entfremdete Gesellschaft auch die theologische Grundidentität der Kirche, Sakrament, Zeichen und Werkzeug für die Vereinigung mit Gott und für die Menschen (vgl. Vat. II: LG 1) zu sein? Manchenorts wurde bereits gehandelt. Beispielsweise verweigern manche Pfarrer Brautleuten eine Eucharistiefeier im Traugottesdienst, obwohl diese sie wünschen, weil ihr Wissensstand um Glaube und Kirche dafür zu niedrig sei. Ferner ist zu beobachten, dass Angehörigen ein kirchliches Begräbnis für einen aus der Kirche ausgetretenen Verstorbenen vorenthalten wird, obwohl sie darum bitten. Das Fremdsein der Fremden scheint für diese Seelsorger ein pastorales Ausschlusskriterium zu sein, weil es in erster Linie als Defizit angesehen wird. Braucht es also eine andere kirchliche Praxis?

Um diese Fragen zu klären, greift der vorliegende Beitrag „Fremdheit in Beziehung" den Gedanken eines relationalen Fremdheitsgefüges auf. Das Fremdsein der Kirche, welches im Folgenden besprochen wird, kann so gesehen ausschließlich innerhalb jenes sozio-kulturellen Beziehungsgefüges besprochen werden, in das hinein sie gegenwärtig vernetzt ist. In diesem Zusammenhang wird – nicht nur rein asso-

3 *Gerhard Schulze*, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt–New York [2]2005, 174.

4 Ebd., 174.

5 Vgl. *Michael N. Ebertz*, Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum, Freiburg i. Br.–Wien 2003, 72f.

6 Damit ginge es in erster Linie um den Wandel von einer landwirtschaftlich und von der Sozialform der Großfamilie geprägten Gesellschaft hin zu einer funktional sektorialisierten Industrie- und Dienstleistungsgesellschaft. Vgl. *Karl Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i. Br.–Basel–Wien [7]2000, 72–76. Zum Wandel der Sonntagskultur vgl. *Andreas Holzem*, Katholischer Sonntag. Skizzen zur Kulturgeschichte der dies dominica, in: *U. Roth / H.-G. Schöttler / G. Ulrich* (Hg.), Sonntäglich. Zugänge zum Verständnis von Sonntag, Sonntagskultur und Sonntagspredigt (Festgabe für Ludwig Mödl zum 65. Geburtstag), München 2003, 35–76, 74–75.

ziativ – auf das theologische Paradigma der *Fremdheit Gottes* zurückgegriffen, welches in der Pastoral unter den gegenwärtigen Bedingungen zu aktualisieren ist: in den Predigten, in den Gebeten, in den kirchlichen Riten und sogar in den Sozialformen. Dieses Vorhaben mag zunächst Verwunderung auslösen, meinen doch nicht wenige, gegenüber kirchlich Entfremdeten ein klar profiliertes und auf Eindeutigkeit hin zugespitztes Kerygma anbieten zu müssen, um neue Attraktivität für die Kirche in der Gegenwartsgesellschaft (zurück-)gewinnen zu können.

2. Relationales Fremdsein

2.1 Pastoralsoziologisch: Kirchlicher Bezugspunkt

Weil die Kirche aufgrund der universalen Reichweite des Evangeliums keinen milieuspezifischen, sondern einen gesamtgesellschaftlichen, ja universalen Verkündigungsauftrag hat, bedeutet der oben beschriebene soziale Umbau ein ernsthaftes Problem: Das eigentlich Schmerzliche der Entfremdung scheint für viele kirchlich engagierte Christen nicht so sehr die Kirchendistanz jener Menschen, die nie biografisch mit der Kirche in Kontakt kamen, also etwa Bürger der neuen deutschen Bundesländer. Eigentlich schmerzlich ist das Fernbleiben der Kirchen(mit)glieder, also der Getauften und Gefirmten, vom Leben und den Vollzügen ihrer Gemeinden. In der Regel besuchen diese Menschen die Kirche ausschließlich zu den biografischen Wendepunkten und/oder zu besonderen Festtagen im Jahreskreis.[7] Es gibt so gesehen unterschiedliche Formen der Kirchendistanz und eine unterschiedlich hohe Bereitschaft, diese zu akzeptieren. Genau genommen kann von Entfremdung und Distanzierung nur in Bezug auf die Getauften und Gefirmten gesprochen werden, weil sie theologisch gesprochen zur Kirche gehören, ja mehr noch, selbst Kirche sind. Nicht-Christen sind der Kirche in diesem Sinne nicht fremd, sie sind vielmehr ‚anders'.[8]

Die bereits vor mehr als zehn Jahren publizierte dritte Erhebung der Evangelischen Kirche Deutschlands über die Kirchenmitgliedschaft trägt den Titel „Fremde Heimat Kirche"[9]. Mit ihr deuteten die Autoren höchst innovativ so etwas wie eine Doppelstruktur in der Einschätzung der Kirchenbindung evangelischer Christen an: Einerseits ist vielen die Kirche fremd, insofern sie etwa am Leben ihrer Kirche kaum teilnehmen. Andererseits sind sie in den Augen der Herausgeber nicht derart von ihr entfremdet, dass nicht doch wenigstens so etwas wie ein kirchlicher Bezugspunkt auszumachen wäre, von dem her sich ihre Entfremdung überhaupt bestimmbar machen ließe. Ohne einen irgendwie biografisch oder ideell in der

[7] Vgl. *Johannes Först*, Die unbekannte Mehrheit. Sinn- und Handlungsorientierungen kasualienfrommer Christ/inn/en, in: *J. Först* / *J. Kügler* (Hg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit" von KatholikInnen. Bericht und interdisziplinäre Auswertung (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse 6), Münster 2006, 13–53.

[8] Vgl. *Eberhard Tiefensee*, Areligiosität als Herausforderung für die Kirche der Zukunft, in: *R. Göllner* / *M. Knapp* (Hg.), Kirche der Zukunft – Zukunft der Kirche (mit Beiträgen von W. Huber, W. Kasper u. a.), Berlin 2006, 17–36, bes. 29–30.

[9] *Klaus Engelhardt* / *Hermann von Loewenich* / *Peter Steinacker* (Hg.), Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1997.

Erinnerung beziehungsweise im Weltbild rekonstruierten Bezug zur Kirche, wäre das Fremdsein vieler Christen zur Kirche und umgekehrt weder sozial noch ekklesiologisch benennbar. Menschen, die ihre Heimat nicht kennen, sind nirgendwo in der Fremde. So paradox es auf den ersten Blick klingen mag: Fremde/Fremdsein gibt es nur innerhalb eines wie auch immer verfassten Beziehungsgefüges. Fremdsein setzt ein bestimmtes Wissen um einen Bezugspunkt, ja vielleicht sogar die Erfahrung von Nähe zu ihm voraus, auch wenn diese womöglich schon Jahre zurückliegt und nur noch in der Erinnerung aufgerufen werden kann.

2.2 Ekklesiologisch: Der ‚Status' des Fremden

Ein Fremder ist ein unbekannter Mensch. Nicht für sich, sondern in Bezug zu einer Gruppe, Organisation oder der Gesellschaft überhaupt. In der Gruppe weiß man wenig bis nichts über ihn, weshalb mit ihm keine ‚normalen' Beziehungen aufgenommen werden können. Meistens beruht diese Fremdheitserfahrung auf Gegenseitigkeit.[10]

Für den – gemessen an der Gesamtzahl der Katholiken – relativ kleinen Teil der kirchlich engagierten Christen und hauptamtlich in der Pastoral Tätigen ist der übergroße Anteil der Katholiken fremd. Sie tauchen im Raum der Gemeinden ausschließlich zu den so genannten Kasualien auf, zur Weihnachtsmette und/oder Osternachtsfeier oder zur kirchlichen Beerdigung etwa eines Arbeitskollegen. Legt man vorschnell gefasste Präjudizien zur Seite, wonach diese Menschen ja lediglich ein schönes Fest oder eine stimmungsvolle Weihnacht erleben wollten (und angeblich mehr nicht!), muss sich eingestanden werden, diese Menschen und ihre Motive eigentlich gar nicht zu kennen.[11] Und andersherum können diese ‚Fremden' ihr Fremdsein nicht verbergen, wenn sie etwa im Gottesdienst auch gebräuchliche Lieder nicht mitsingen können oder nicht wissen, wann in der Feier aufzustehen oder zu knien ist.[12] Diese gegenseitige Fremdheit stört die Kommunikation. Wie oben bereits erwähnt, schirmen manche Pfarrer kirchlich entfremdete Brautleute von einer Eucharistiefeier im Traugottesdienst ab, weil sie von Glaube und Kirche wenig wissen, oder verweigern Angehörigen ein kirchliches Begräbnis für einen aus der Kirche ausgetretenen Verstorbenen. Das Fremdsein der Fremden wird hier zum pastoralen Ausschlusskriterium.

Allem Anschein nach lösen diese Fremdheitserfahrungen in der Gemeinde soziale und ekklesiologische Reaktionsmuster aus. Dabei dürfte der Grad an Desintegrationstendenzen umso stärker ausfallen, je traditioneller und sozial unbeweglicher eine Gemeinde ist. Abschließung wiederum verstärkt die geschlossene Sozialform, weil sie ihre ‚Mitglieder' vermehrt auf sich selbst verweist. Die Abschottung gegenüber den Fremden wird weiter vorangetrieben.[13] Dazu kommt eine offensichtlich tiefe Irritation, welchen sozialen Status man dem ‚Fremden' kirchlicherseits eigentlich geben soll. Auch diese Frage kann nicht ‚für sich' geklärt werden,

[10] Vgl. *Karl-Heinz Hillmann*, Art. „Fremder", in: *Ders.*, Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart [4]1994, 242.
[11] Zur sog. „Kasualienfrömmigkeit" vgl. *Johannes Först*, Die unbekannte Mehrheit (s. Anm. 7).
[12] Vgl. ebd., 48.
[13] Vgl. *Karl-Heinz Hillmann*, Art. „Fremder" (s. Anm. 10), 242.

sondern ausschließlich innerhalb des Beziehungsgefüges zwischen den Interaktionspartnern. Denn sozialer Status erhält nur dann Wirksamkeit, wenn man ihn von einem anderen, von einem ‚Außen' zugesprochen bekommt. Selbstzuerkannter Status bleibt in der Regel unwirksam und erzeugt eher Unfrieden, da er gegen jede innere Plausibilität gegen andere durchgesetzt werden muss.[14]

Es ist unter den gegebenen pastoralsoziologischen Bedingungen also dringend notwendig, darüber nachzudenken, welcher *ekklesiologische Status* den ‚Fremden' in unseren Gemeinden eigentlich zukommt. Hierfür soll zunächst ein Blick auf die Volk-Gottes-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils gerichtet werden. Freilich stehen die ‚gemeindefremden' Katholiken, von denen hier die Rede ist, nicht außerhalb der kirchlichen Institution. Dennoch kann das ekklesiologische Modell des Volkes Gottes aufschlussreiche Leitlinien auch in dieser Frage eröffnen.

Die dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* legt ein kirchliches Selbstverständnis vor, das mit der Volk-Gottes-Metapher das Verhältnis zwischen der institutionell sichtbaren Kirche und jenen Menschen, welche nach den Kriterien dieser Institution nicht zu ihr gehören, neu konstituiert. Theologischer Leitgedanke ist die Berufung des Menschen durch Gott, wodurch dieser sich sein Volk aus allen Teilen der Erde zusammenruft und worin die Katholizität[15] des Volkes Gottes gründet:

„Zum neuen Volk Gottes werden alle Menschen gerufen. […] Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes, die den allumfassenden Frieden vorzeichnet und fördert, sind also alle Menschen berufen, und auf verschiedene Weise gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heil berufen sind." (LG 13)

Das Fremdsein wird hier nicht aufgrund einer Defizitfeststellung zum Ausschlusskriterium erklärt. Vielmehr nimmt das Konzil eine positive Verhältnisbestimmung vor. Ohne die Fremdheit zu negieren, gibt es den ‚Fremden' den ekklesiologischen Status, Bürger des Volkes Gottes zu sein. Dem entspricht etwa auch die offene und wertschätzende Haltung gegenüber den nicht-christlichen Religionen, wenn es in *Nostra aetate* heißt, dass die Kirche ihr selbst fremde religiöse Orientierungen und Praktiken nicht verwirft:

„Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Gebote und Lehren, die zwar in vielem von dem abweichen, was sie selber festhält und lehrt, jedoch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit wiedergeben, die alle Menschen erleuchtet." (NA 2)

In der pastoralen Praxis wird dieser Status der ‚Fremden' nicht für ekklesiologische Exklusionen verwendet werden können. Zwischen dem ‚Fremden' und der Kirche besteht nämlich eine von Gott garantierte Beziehung, ohne die das Fremdsein des Fremden gar nicht benannt werden könnte (s. o.). Das Zweite Vatikanische Konzil sieht diese Verbindung in der allen

[14] Ebd.

[15] Zu diesem ursprünglichen und eigentlichen Verständnis von ‚katholisch' vgl. *Heinz-Günther Schöttler*, Von der „Katholizität" des Volkes Gottes. Eine Problemanzeige und eine biblische Rückbesinnung (Sach 1–8), in: *J. Först* / *H.-G. Schöttler* (Hg.), Katholizität. Zur Aktualität eines kirchlichen Grundparadigmas, Münster 2009 [im Druck].

Menschen gemeinsamen Berufung durch Gott und in der im Grunde inkarnationstheologisch begründeten Möglichkeit, dem Fremden zuzugestehen, im Sinne des Evangeliums wahrheitsfähig zu sein.

In der Tradition der Kirche hat diese theologische Einsicht unter anderem bereits in der Regula Benedicti (6. Jh.), welche die abendländische monastische Kultur entscheidend geprägt hat, einen Niederschlag gefunden. Im Fremden kommt Christus entgegen,[16] und er wird als möglicher Träger der Gotteserkenntnis geschätzt.[17]

Auf eine Kurzformel gebracht: Der ekklesiologische Status des Fremden ist nur im komplexen Beziehungsgefüge zu fassen. Er ist zur institutionell verfassten Kirche hin fremd und zugleich auf bestimmte Weise zugehörig, ja sogar theologisch erkenntnisrelevant. Deshalb kann es keine Abschirmung der kirchlich Entfremdeten von den kirchlichen Feiern geben. Aufgrund ihres theologisch-ekklesiologischen Status, Bürger des Volkes Gottes zu sein, ist das Fremdsein der Fremden keine defizitäre pastorale Kategorie. Vielmehr ist die Fremdheit in erster Linie als ernsthafte Herausforderung für die Gemeinden anzunehmen, die ‚Fremden' im Horizont ihrer Zughörigkeit zum Volke Gottes als mögliche Träger des Evangeliums aufzunehmen und das Evangelium unter den Bedingungen der Entfremdung zu aktualisieren. Würde dieser Fremdheit-Beziehung-Komplex in der Praxis der Kirche zu der einen oder anderen Richtung hin aufgelöst, führte der Weg im Umgang mit den ‚Fremden' in die Destruktion: Entweder in den rigorosen Ausschluss oder in die nicht weniger destruktive Vereinnahmung des Fremden im Raum der Kirche. Damit wäre der Fremde als möglicher Träger der Gotteserkenntnis wie überhaupt der Gotteserfahrung verschüttet.

3. Das Fremdsein Gottes als Zugangsweg

3.1 … der Kirchenfernen

Die oben genannte Relevanz des ‚Fremden' für Kirche und Pastoral ist auf einen zentralen theologischen Topos zurückzuführen: die Fremdheit bzw. Ferne[18] Gottes, welche als Glaubenserfahrung biblisch und in der gesamten jüdisch-christlichen Glaubensgeschichte überliefert ist. Exemplarisch ist dies in Psalm 22 nachgezeichnet. Dort steht die Erinnerung an die früheren Heilstaten Gottes der gegenwärtig erfahrenen Gottferne gegenüber. In den Versen 2–3 klagt der Beter:

„Mein Gott, mein Gott, wozu[19] hast du mich verlassen? [Du bist] fern von meiner Hilfe, den Worten meiner Klage. Mein Gott, ich rufe bei Tag, doch du antwortest nicht, und bei Nacht und finde keine Ruhe."

Im starken Kontrast dazu sprechen die Verse 5–6 von den überlieferten Heilstaten Gottes, derer sich der Beter erinnert:

[16] Benediktusregel, Kap. 53 (unter Verweis auf Mt 25,35). Man vgl. in diesem Zusammenhang auch Hebr 13,2 („*Die Gastfreundschaft vergesst nicht! Denn dadurch haben einige, ohne es zu wissen, Engel beherbergt.*"), wo mit dem unbestimmten „einige" (griech.: tines) offensichtlich auf Abraham (Gen 18), Lot (Gen 19) und vielleicht auch Tobias (Tob 5,4–17; 12) angespielt ist.

[17] Benediktusregel, Kap. 61.

[18] Fremdheit und Ferne bedingen sich in der Erfahrung des Menschen, weil die Erfahrung des Fernen Fremdheitserfahrungen auslöst.

[19] Ps 22 stellt die Wozu-Frage, nicht die Warum-Frage! Vgl. dazu *Heinz-Günther Schöttler*, Der Riss zwischen Himmel und Erde als Ort der Rede von Gott, in: Bibel und Liturgie 81 (2008), 20–35, hier: 27f.

„Auf dich vertrauten unsere Väter; sie haben vertraut und du hast sie gerettet. Zu dir haben sie geschrien und wurden befreit; sie haben auf dich vertraut und wurden nicht zuschanden."

In der Situation des Klagenden bedingen sich beide Dimensionen: Könnte er nicht die Zeiten erinnern, als Gott den Vätern seine rettende Nähe schenkte, würde er heute nicht unter dem Schweigen Gottes leiden. Und vice versa erinnert der leidende Beter die Heilstaten Gottes gerade in der Situation der Gottesferne.

In diesem theologischen Horizont erzählt das Markusevangelium die Passion Jesu.[20] Sowohl Ps 22 als auch die Klage Jesu am Kreuz stehen paradigmatisch für die erlittene Erfahrung der Fremdheit Gottes und die damit auszuhaltende Gottferne.

„Und in der sechsten Stunde kam eine Finsternis über das ganze Land bis zur neunten Stunde; und in der neunten Stunde schrie Jesus mit lauter Stimme: Eloi, Eloi, lema sabachthani?, was übersetzt ist: Mein Gott, mein Gott, wozu[21] hast du mich verlassen?" (Mk 15,33–34)

Diese Glaubenserfahrungen gründen in der spezifisch jüdisch-christlichen Gottesüberlieferung, welche das Gottverstehen des Menschen in ein spannungsvolles Immanenz-Transzendenz-Gefüge hineinstellt. In der ‚Grammatik' dieser Glaubenstradition korrigieren sich Nähe und Ferne Gottes wechselseitig in ihrer Reichweite. Das Nachdenken über Gott, das Sprechen von ihm und das gottbezogene Handeln aktualisieren eine „Präsenz Gottes, dessen Gegenwart zugleich nicht zu fassen ist."[22] Ein Abgleiten in allzu immanent-manifeste Gottesvorstellungen wird als Götzendienst verworfen:

„Ihr sollt euch keine Götzen machen und kein Götterbild, und einen Gedenkstein sollt ihr euch nicht aufrichten, und keinen Stein mit Bildwerk sollt ihr in eurem Land hinstellen, um euch davor anbetend niederzuwerfen; denn ich bin YHWH, euer Gott." (Lev 26,1)

Und in demselben Textzusammenhang wird Gott nicht in eine absolute Transzendenzperspektive hinausgerückt, weil er in der Mitte seines Volkes geglaubt wird:

„Und ich werde meine Wohnung in eure Mitte setzen, und ich werde euch nicht verabscheuen. Und ich werde in eurer Mitte leben und euer Gott sein, und ihr werdet mein Volk sein." (Lev 26,11–12)

Insofern es um diesen von Nähe und Entzogenheit geprägten Gottesbegriff geht, ist die Klage über das Fremdsein Gottes nicht mit Unglaube oder Ungehorsam gegenüber Gott zu verwechseln. Glauben ereignet sich unter der Bedingung, auch die Gottferne aushalten zu müssen.[23]

Vielen Zeitgenossen kommt die Kirche zunehmend fremd vor und umgekehrt befremdet sie nicht wenige. Die Relevanz dieses Fremdseins Gottes besteht in dieser Situation darin, dass gerade das Eingeständnis, auch die Gottferne erfahren

[20] Vgl. dazu *Bernd Janowski*, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn [2]2006, 345–365.

[21] Markus hat das aramäische Fragewort *l[e]ma* (hebr.: *lama*) – „wozu?" sachlich richtig mit „*eis ti*" übersetzt. Es geht in dieser Klage (Ps 22,2 und Mk 15,34) also nicht um die Begründung des Leides, sondern um die intendierte Absicht Gottes, *wozu* er es zulässt, dass Jesus die Gottentfremdung ertragen muss.

[22] *Hans-Joachim Sander*, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006, 18.

[23] Vgl. *Johannes Först*, Ein Bruch zwischen Evangelium und Kultur? Überlegungen zum Phänomen der „Kirchenferne" und zur Zukunft der „Volkskirche", in: Bibel und Liturgie 81 (2008), 9–11.

zu müssen, sowohl für die in den Gemeinden engagierten Christen als auch für die ‚Fremden' einen konstruktiven Zugang zur Gottesüberlieferung eröffnen kann. Denn ein Gott, der zur Kirche und zum einzelnen Menschen immer auch ein ‚Gegenüber' ist und deswegen Fremdheitserfahrungen auslöst, ein Gott, der nicht vollends in den theologischen Gedanken und in kirchlichen Handlungen, in den Gebeten und Hoffnungen des Einzelnen und der Kirche aufgeht, wird sich im pastoralen Alltag der Kirche als ein Gott verkünden lassen, der von den in einer pluralisierten Gesellschaft so höchst unterschiedlichen persönlichen Lebensrelevanzen her angegangen werden kann. Nicht die in kirchlicher Sprache eindeutig zugespitzte Profilierung des Kerygmas öffnet den ‚Fremden' Identifikationsmöglichkeiten mit der Gottesüberlieferung, sondern ein in der Fremdheit Gottes gründendes sprachliches wie denkerisches Offenhalten für jene Menschen, welche aufgrund eines kirchlich fremden ‚way of life' die kirchlich eingeübten Denk- und Sprachgebäude nicht kennen, sie als Textur von Gottrede und Gottespraxis nicht verstehen und deswegen diesen Zugangsweg zur Gottesüberlieferung nicht gehen können. Nicht die Vereindeutigung des Kerygmas legt unter den gegenwärtigen Bedingungen einer pluralisierten Gesellschaft die Zugangswege zur Gottesüberlieferung frei, sondern die in den kirchlichen Vollzügen aktualisierte Erinnerung an das Wort des Propheten Jesaja:

„Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege, spricht YHWH. Denn so viel der Himmel höher ist als die Erde, so sind meine Wege höher als eure Wege und meine Gedanken als eure Gedanken." (Jes 55,8)

Im oft genug allzu großen Selbstbewusstsein einer Kirche, die Gott auf ihrer Seite zu haben, einer kirchlichen Rede und Praxis, die Gott zu besitzen behauptet, ist diese Perspektive der Fremdheit Gottes gefährdet.

Das Gegenüber Gottes zur Welt, sein Fremdsein auch in der Kirche, ist unter den gegeben Bedingungen eine ekklesiologisch und pastoral notwendige *theo*-logische Kategorie.[24] Mit diesem pastoraltheologischen Plädoyer für eine Öffnung kirchlicher Verkündigung und Praxis auf die Fremdheit Gottes hin, handelt es sich nicht um einen pastoralen Pragmatismus. Vielmehr geht es, auch für die kirchennahen Menschen, um eine neuerliche Erschließung der soteriologischen Dimension des Gottesbegriffs. Es klingt wie eine Paradoxie, wenn der Prophet Jesaja sagt:

„Gewiss, du bist ein sich verbergender Gott, Israels Gott, Retter!" (Jes 45,15)

YHWHs Verborgenheit gehört untrennbar zum Gottesverständnis Israels wie seine Nähe. „Beide Eigenschaften, die des sich Verbergens […] und des Rettens, die in ihrem Nebeneinander auf den ersten Blick höchst paradox wirken, bringen letztlich die Erfahrungen Israels mit seinem Gott auf den Punkt. […] Dabei geht es nicht etwa um Gottes Verborgenheit als unauslotbares Geheimnis, sondern um die zeitweise Abwesenheit seiner schützenden und rettenden Gegenwart, die seine Souveränität unterstreicht und den sichtbaren Kultbildern der Fremdgötter entgegensteht. […] Die Rede von der Verborgenheit YHWHs, die besonders in der Klage

[24] Zur biblischen Sinnfigur der Welt auch als u-topos Gottes vgl. *Heinz-Günther Schöttler*, „Vera theologia est practica." (Martin Luther) – Theologie als topologische Wissensform in einer Welt als fragiler „topos" der Gottesbegegnung, in: *J. Först* / *Ders*., Quo vadis, theologia? Theologie im Kontext spätmoderner Religionsformen, Münster 2009 [im Druck].

ihren Ort hat, thematisiert eine Erkenntnis, die im biblischen Israel zu allen Zeiten lebendig war. […] Verbirgt sich YHWH nicht nur dem Einzelnen, sondern vor der Volksgemeinde, so gerät die Geschichte seiner heilvollen Führung ins Stocken und es stellt sich die Frage, ob diese Krise nicht gar das vollständige Ende der Gottesbeziehung impliziert (vgl. Klgl 5,21–22[25]). Diese kann nicht vom Beter oder der betenden Gemeinde wieder in Gang gebracht werden, sondern verlangt nach der Beendigung des göttlichen Verbergens, was nichts anderes meint als die erneute Zuwendung seiner rettenden Gegenwart. Nicht einem unlösbaren Paradox wird in Jes 45,15 das Wort geredet, sondern der Sprecher hebt die gegenwärtige Erfahrung seines Volkes aus der Kreatürlichkeit des bloßen Erleidens heraus und münzt sie um in eine unverzichtbare Weise der Gotteserfahrung überhaupt: Der sich verbergende Gott ist der Retter! So eng wie sonst nirgends im Alten Testament stehen hier die Klage über das sich Verbergen und die Gewissheit der Errettung in einem Gebetsruf an den Gott Israels nebeneinander."[26]

Nur ein Gott, der als Gegenüber immer auch verborgen ist, wird ‚uns' und anderen ein Gott sein können, der rettet. Einem ‚Gott' gegenüber, der nicht auch fremd ist, wäre zu befürchten, dass sich die Hoffnung auf ihn irgendwann als projektiver Rückfall entpuppen würde: als projektiver Rückfall der Kirche auf sich selbst bzw. des Einzelnen auf sich selbst, weil sie sich ein Bild von ihm gemacht haben. Ein Bild, das in den vermeintlich unverrückbaren Strukturen kirchlicher Religiosität festgezurrt wurde, weil wir vergessen haben, dass die unendlich kreative Kraft Gottes (vgl. Röm 1,16) sich in der Kategorialität dieser Normen- und Formenwelt zwar zeitgebunden artikuliert, jedoch bei weitem nicht erschöpft.

Erst wenn sich das Fremdsein Gottes sowohl im Weltbild und Gottesbild – beide Dimensionen sind ja nicht voneinander zu trennen! – als auch in der kirchlichen Verkündigung und Sozialgestalt eingestellt hat, kann die Kirche und der Einzelne hoffen, dass dieser Gott auf sie und auf die Welt zukommen wird. Wird diese Reihenfolge – erst das Fremdsein Gottes aushalten und daraufhin auf seine Zuwendung hoffen – eingehalten, wird das Fremdsein Gottes nicht als destruktiv oder beängstigend erlebt werden müssen, sondern als irgendwie hoffnungsgeladene ‚Leere' des Glaubens. Andersherum wäre das Fremdsein Gottes als unumkehrbares Weggehen Gottes zu lesen. Dies würde einen Zustand der Hoffnungslosigkeit hinterlassen, der im traditionalen Sprachgebäude der Theologie als ‚Hölle' bezeichnet wird.[27]

3.2 … der Kirche

Bislang wurde die Fremdheitserfahrung zwischen Kirche und Gesellschaft in erster

[25] Vgl. Anm. im Zitat: *Ulrich Berges*, Klagelieder (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2002, 299–303. Anm. des Autors: Vgl. auch *Heinz-Günther Schöttler*, Die Anklage Gottes als Krisenintervention. Eine erlittene Exilstheologie Israels, in: Theologische Quartalschrift 185 (2005), 158–181.

[26] *Ulrich Berges*, Jesaja 40–48 (s. Anm. 28), 423f. (unter Verwendung eines Zitates aus: *Lothar Perlitt*, Die Verborgenheit Gottes, in: *H. W. Wolff* [Hg.], Probleme biblischer Theologie. FS für Gerhard von Rad, München 1971, 376–382, hier 382).

[27] Vgl. dazu *Johannes Först*, Zur Hölle mit der Hoffnung? Die Entdeckung kirchlicher Praxis und Sozialform als Ressource einer hoffnungsgeleiteten Eschatologie (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 20), Münster 2003, 199–205.

Linie mit Blick auf jene Menschen behandelt, welchen die Kirche fremd ist. Fremdheit beruht jedoch zumeist auf Gegenseitigkeit (s. Kap. 2). Deshalb sei die Perspektive abschließend umgekehrt, indem ein Wort zur aktuellen Situation der Pfarreien und ihren Möglichkeiten gesagt wird, wie sie mit ihren Fremdheitserfahrungen in einer kirchlich entfremdeten Umgebung umgehen können.

Hierfür lohnt ein Blick in den Ersten Petrusbrief. Bereits im ersten Vers wird die Gemeinde als Gemeinschaft von „Fremdlingen in (der) Zerstreuung" (griech.: *parepidēmois diasporas*) und in 2,11 pointiert als Gemeinschaft von „Fremden und Fremdlingen" (griech.: *paroikous kai parepidēmous*) angesprochen (vgl. auch 1,17). Die Situation dieser Diasporachristen ist mit der vieler Gemeinden vor allem des westdeutschen und österreichischen Raumes freilich *nicht direkt* zu vergleichen, da viele kirchenfremde Menschen getauft und gefirmt sind und zumindest in einer biografischen Beziehung zur Kirche stehen. Des Weiteren haben die Gemeinden heute in der Regel nicht unter Diffamierungen und Anfeindungen zu leiden, wie dies für die frühen Christen in 1 Petr zutraf.[28] Dennoch kann der Umgang mit der Fremdlingsmetapher in 1 Petr auch für die gegenwärtigen Pfarreien aufschlussreich sein, da diese Selbstbezeichnung nicht etwa für einen sozial-aversiven „Widerspruch zur Mitwelt"[29] stand, sondern für die identitätsstiftende Zugehörigkeit zu Gott. Obwohl die unter Repressalien leidenden Christen des Ersten Petrusbriefes allen erdenklichen Grund dafür gehabt hätten, wird ihr Fremdsein nicht aus dem Widerspruch zur Gesellschaft, sondern aus der Entsprechung zu Gott und der Zugehörigkeit zu seinem Volk begriffen, denn die Fremdheitsexistenz der Christen hat ihren Grund in der eschatologischen Ausrichtung der christlichen Gemeinde. Das christliche Dasein wird ganz von der Hoffnung her verstanden, in die hinein die Christen durch die Wiedergeburt in der Taufe (1 Petr 1,3.23; 2,2) in neuer Existenzweise gestellt sind (1 Petr 1,18f.). Dadurch wird die Bezeichnung ‚ein Fremder sein' zum Signum der Christen überhaupt: Weil sie sich auf Gott ausrichten, bezeichnet ‚Fremder' ihre eschatologische Existenzweise inmitten der Welt. Somit erhalten die von ihrer ursprünglichen Bedeutung her negativen Begriffe ‚Fremder' und ‚Fremdling' eine positive Bedeutung.[30]

Es ist gerade die so verstandene Gottesbeziehung, welche als zentrale Res-

Weiterführende Literatur:

Eberhard Tiefensee, Areligiosität als Herausforderung für die Kirche der Zukunft, in: *R. Göllner / M. Knapp* (Hg.), Kirche der Zukunft – Zukunft der Kirche, Berlin 2006, 17–36.

Johannes Först / Joachim Kügler (Hg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit" von KatholikInnen. Bericht und interdisziplinäre Auswertung, Münster 2006.

Reinhard Feldmeier, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief, Tübingen 1992.

28 Vgl. *Reinhard Feldmeier*, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief, Tübingen 1992, 180.

29 Ebd.

30 Vgl. ebd., 102–103.

source den heutigen Gemeinden ihre Existenz in einer kirchlich entfremdeten Umgebung neu erschließen kann. Nach dem Zeugnis von 1 Petr ist eine gottbezogene Identität für soziale Schließungstendenzen nicht geeignet. Deshalb wird die Fremdheitserfahrung der Gemeinden nicht dafür herangezogen werden können, mit den kirchenfernen Menschen nichts zu tun haben zu wollen oder ihren okkasionellen Wunsch nach ritueller Begleitung und Deutung des Lebens rundum zurückzuweisen. Denn die gottbezogene Identität hat die Gemeinden an das Evangelium – nach Paulus: die Kraft Gottes (Röm 1,16) – zu erinnern, welche über die konkrete Gemeinde hinausweist, hinein in die kulturellen Räume der Gesellschaft.[31] Im Horizont des Evangeliums ist es die Kirche auch den kirchlich entfremdeten Menschen schuldig, sie zu jenen Gelegenheiten zu begleiten, welche einer früheren durativen Kirchlichkeit lediglich als unvollständiger Ausschnitt aus dem Gesamt katholischer Kirchenbindung erscheinen mag: zu den biografischen Wendepunkten und den besonderen Festtagen im Jahreskreis.[32] Der soziale Umbau der Gesellschaft entpflichtet die Kirche nicht, die Menschen, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen sowie mit ihnen diese Ereignisse redlich im Lichte des Evangeliums zu deuten (vgl. Vat. II: GS 4,1). Nicht Abschirmung und Abschottung kann also die kirchliche Praxis in dieser Situation leiten, sondern Öffnung hinein in die Lebensgeschichte der Menschen, gleich in welchem Milieu sie sich gesellschaftlich verortet haben. In diesem Zusammenhang wäre daran zu erinnern, dass das deutsche Wort *Pfarrei* etymologisch nicht nur mit dem Wort *Pferch* zusammenhängt und damit sozialen Einschluss und Abgrenzung signalisiert, sondern die Herausbildung des kirchlichen terminus technicus *Pfarrei* auch durch das griechische Wort *paroikia* (Fremde) beeinflusst ist, also auch vom Ersten Petrusbrief her zu deuten wäre.[33]

Theologisch bedeutsam ist, dass das Fremdsein der Christen im Ersten Petrusbrief nicht, wofür die Gemeinde allen soziologischen Grund gehabt hätte, „aus dem Widerspruch zur Gesellschaft abgeleitet [wird], sondern aus der Entsprechung zu Gott und der Zugehörigkeit zu seiner neuen Gemeinschaft“[34]. Deshalb vermeidet es der Erste Petrusbrief auch bewusst, einen bzw. den Ort anzugeben, an dem die Gemeinde fremd ist, also die ‚ach so böse Welt‘. Aufschlussreich für das aktuelle Kirchenselbstverständnis ist es daher, wenn

[31] Vgl. *Heinz-Günther Schöttler*, Predigt und die kulturellen Räume der Gesellschaft. Eine homiletische Problemskizze, in: *L. Mödl / H.-G. Schöttler / G. Ulrich* (Hg.), Das Evangelium ist eine Kraft Gottes. Die Predigt in den kulturellen Räumen der Gesellschaft. Festgabe für Rolf Zerfaß zum 65. Geburtstag (Ökumenische Studien zur Predigt 2), München 1999, 15–30.

[32] Vgl. *Heinz-Günther Schöttler*, „Signa fidei“ und „Rites de passage“. Kasualpraxis als pastoraltheologische und homiletische Herausforderung, in: *J. Först / J. Kügler* (Hg.), Die unbekannte Mehrheit (s. Anm. 7), 117–128, 125–127.

[33] Vgl. dazu *Sebastian Posch*, Der „Seelenbräu“ anders gedeutet. Zu den Begriffen ‚Pfarrer‘ – ‚Pfarrei‘ / ‚parochus‘ – ‚parochia‘, in: *W. Meid / H. Trenkwalder* (Hg.), Im Bannkreis des Alten Orients. Studien zur Sprach- und Kulturgeschichte des alten Orients und seines Ausstrahlungsraumes. FS Karl Oberhuber zum 70. Geburtstag, Innsbruck 1986 (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 24), 203–212. Vgl. auch *Konrad Baumgartner*, Der Pfarrer als Paroikos. Theologische Überlegungen zur Stellung des Pfarrers zwischen Fremdling und Vollbürger, in: Diakonia 23 (1992), 152–162.

[34] Vgl. *Reinhard Feldmeier*, Der erste Brief des Petrus (ThHK.NT 15/1), Leipzig 2005, 10.

kirchliche Gebrauchsübersetzungen genau diese Ortsangabe vermissen und ohne Anhalt im Text ergänzen, etwa die Einheitsübersetzung (1980) in 1 Petr 2,11 („Liebe Brüder, da ihr Fremde und Gäste seid *in dieser Welt*, ermahne ich euch …“) oder die Lutherübersetzung (1984) in 1 Petr 1,17 („… so führt euer Leben, solange ihr *hier* in der Fremde weilt, in Gottesfurcht.“).[35] Christen sind also aufgrund ihrer Gottesbeziehung ‚Fremde‘ in der Welt, jedoch nie ‚weltfremd‘.

4. Zum Schluss: Ungewöhnliche Wege

Die Fremdheit zwischen der Kirche bzw. den Gemeinden und der sie umgebenden Gesellschaft ist nicht in erster Linie auf einen allgemeinen Religionsverlust, sondern auf den größeren und tiefer liegenden sozialen Wandel von der vormodernen hin zur funktional ausdifferenzierten und milieusegmentierten Gesellschaft zurückzuführen (s. Kap. 1). Dieser soziale Umbau kann nicht als Begründung herangezogen werden, die zentralen theologischen Kategorien von *Berufung* und *Volk Gottes* zu revidieren, indem etwa in den Gemeinden mit sozialer wie ekklesiologischer Schließung auf den Wandel reagiert wird. Ganz im Gegenteil: Für die Pastoral führen sie den Glauben an die Berufung der Menschen und an die Sammlung im Volke Gottes in den ‚Ernstfall‘ hinein, das Evangelium unter den Bedingungen der Entfremdung aktualisieren und leben zu müssen: nicht gegen die Gesellschaft, sondern für sie – ganz im Sinne des ekklesiologischen Leitbildes in *Lumen gentium*, wonach die Kirche Sakrament, Zeichen und Werkzeug der Vereinigung der Menschen untereinander und mit Gott ist (s. Kap. 2.2). Das erfordert eine neuerliche Erinnerung der Überlieferung von der *Fremdheit Gottes*, welche in den Predigten, Kasualfeiern, Weihnachtsgottesdiensten und Sozialformen zu aktualisieren ist, um den in einer milieuspezifisch differenzierten Gesellschaft lebenden Menschen Zugangs- und Identifikationsmöglichkeiten zur Gottesüberlieferung zu eröffnen. Die beziehungsreiche Fremdheit Gottes ist unter den gegebenen Bedingungen die theologische Ressource des Glaubens, welche die Gottesbeziehung in den Fremdheitserfahrungen auslösenden Begegnungen zwischen Kirche und Gesellschaft nicht abbricht, sondern sie in unsere Zeit hinein verausgabt.

Das fordert die Bereitschaft heraus, in der Pastoral ungewöhnliche Wege einzuschlagen: In den gottesdienstlichen Feiern wird etwa das Schweigen jener Eltern, die nach einer langen Phase kirchlicher Distanzierung ihr Kind zur Taufe bringen, nicht als ‚Beschädigung‘ des Gottesdienstes auszulegen sein, sondern als Herausforderung, diese Sprachlosigkeit im Horizont der Fremdheit Gottes zu thematisieren. In den Predigten wird das Eingeständnis, Gott nicht restlos zu kennen, als Aufforderung an die kirchenfernen Gottesdienstbesucher weiterzugeben sein, aus ihrer kirchenfernen Perspektive Gottdeutungen zu artikulieren, welche die kirchennahen Christen nicht kennen können. Dazu könnten sie etwa bereits in der Vorbereitung des Kasualgottesdienstes gebeten werden, die biblischen Texte auszulegen. Gerade ihre kirchenfremden Lebens- und Erfahrungszusammenhänge könnten den

[35] Vgl. dazu *John Hall Elliott*, A Home for Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter. Its Situation and Strategy, Philadelphia 1981; London 1982 (Minneapolis ^{2}1990), 39ff.

kirchlich Beheimateten neue Zugänge zur Gottesüberlieferung eröffnen bzw. eine zu große ‚Gottgewissheit' kirchlicher Religion heilsam in Frage stellen. Diese Offenheit in der Feier des Glaubens ist nicht zuletzt ein diakonischer Einsatz der Gemeinden für die gemeindefernen Menschen, weil ihnen eine rituelle Begehung und theologische Deutung ihres Lebens geschenkt wird.[36]

Der Autor: *Prof. Dr. Heinz-Günther Schöttler, geb. 1950 in Adenau (Eifel). Professor für Pastoraltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Regensburg. Ephraim-Veitel-Dozent am Abraham-Geiger-Kolleg, Berlin–Potsdam (Rabbiner-Ausbildung); Veröffentlichungen: Christliche Predigt und Altes Testament. Versuch einer homiletischen Kriteriologie, Ostfildern 2001; „Der Leser begreife!" Vom Umgang mit der Fiktionalität biblischer Texte, Münster 2006; zusammen mit Johannes Först (Hg.), Quo vadis, theologia? Neue Perspektiven auf Religion in der späten Moderne, Münster 2009.*

[36] Ich danke meinem Wissenschaftlichen Assistenten, Dr. Johannes Först, für wesentliche Gedanken zur Konzeption dieses Beitrags.

Clauß Peter Sajak

Das Fremde als Gabe

Religionspädagogische Reflexionen zur Didaktik der Religionen

◆ **Die gesellschaftlichen Entwicklungen der letzten Jahre machen es dringend erforderlich, dass christlich religiöse Bildung nicht nur die eigene Religion entdecken hilft, sondern auch zum Umgang mit dem religiös Fremden befähigt. Für Clauß Peter Sajak, einen ausgewiesenen Fachmann für eine Didaktik der Religionen aus katholischer Perspektive, soll „religiöse Bildung zur bewussten Wahrnehmung, zur angemessenen Begegnung und zur differenzierten Auseinandersetzung mit Menschen fremder Religionen und ihren Kulturen führen". Wie dies geschehen kann, skizziert er im folgenden Beitrag aus kulturhermeneutischer, aus religionspädagogischer und zuletzt aus religionsdidaktischer Perspektive. (Redaktion)**

1. Das Fremde als Herausforderung – die religionspolitische Perspektive

Erstens: Das Fremde macht uns Angst. Zweitens: In einer Gesellschaft, die sich im Prozess fortschreitender Säkularisierung befindet, macht die sichtbare Rückkehr der Religion in den Raum der Öffentlichkeit Angst. Dies zeigt sich besonders im Umgang mit dem Islam, der als selbstbewusste orthopraktische Religion in unseren westeuropäischen Gesellschaften von weiten Teilen der Bevölkerung als störend und irritierend wahrgenommen wird. Ob die Eröffnung einer prächtigen Moschee in einer ansonsten für ihre Liberalität und Multikulturalität geprägten Metropole,[1] die Diskussion um einen muslimischen Gebetsruf im Rahmen von Konzerten im Raum christlicher Kirchen[2] oder die Berichte über die Beschimpfung christlicher Schülerinnen und Schüler durch muslimische Kinder,[3] die Begegnungen mit dem Islam sind von hoher Emotionalität und oft genug auch von Angst geprägt. Das hängt sicher auch damit zusammen, dass das selbstbewusste und selbstverständliche Auftreten der Muslime auf viele Christen in ihrer eigenen religiösen Indifferenz erst einmal „befremdlich" wirkt. Dennoch ist zu bedenken, dass die Offenheit für den Dialog mit dem Islam und die Unterstützung von Muslimen bei ihren religionspolitischen Anliegen in

[1] Vgl. die Diskussion um die Eröffnung der Moschee in Köln-Ehrenfeld im Sommer 2007: http://www.wdr.de/themen/politik/nrw02/integration/moscheebau/070615.jhtml.

[2] Vgl. die Diskussion um die Aufführung von *Karl Jenkins* Mass for the Armed Man in Hamburg und Berlin: www.kirchenmusik-rotenburg.de (epd Niedersachsen-Bremen/556/19.11.07)

[3] Vgl. exemplarisch für die Situation an Berliner Brennpunktschulen den Bericht von *Barbara John*, Der Beitrag des Schulenwettbewerbs „Trialog der Kulturen" zur Integration, in: *Clauß Peter Sajak* (Hg.) unter Mitarbeit von *Ann-Kathrin Muth* und *Angelika Pantel*, Trialogisch Lernen. Bausteine für die interkulturelle und interreligiöse Projektarbeit, Seelze 2009 (im Druck).

doppelter Weise notwendig ist – zum einen aus religionstheologischen, zum anderen aus ethischen Gründen. Religionstheologisch ist gerade zur Zeit zu betonen, dass seit dem II. Vatikanischen Konzil die Kirche mit „Hochachtung auch die Muslime [betrachtet, CPS], die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat“[4]. Genau wie mit den Juden, jenen „ältere(n) Geschwister(n) im Glauben“ (Johannes Paul II.), sind Christen auch mit den Muslimen durch den Glauben an den einen Gott, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs verbunden. Zudem gilt es aus ethischer Perspektive im Blick zu behalten, dass sich die christlichen Kirchen in ihrer Geschichte immer an die Seite der Fremden, der Migranten, Exilanten, Flüchtlinge und Asylanten gestellt haben, gehört doch gerade die Erfahrung des Fremdseins zu einem der theologischen Leitmotive der christlich-jüdischen Tradition. Gastfreundschaft und Verantwortung für den Fremden – wohl gemerkt: auch für den im Bekenntnis Fremden – sind entsprechend ebenso ein wichtiger Bestandteil der jüdischen Sozialethik, am eindrücklichsten wohl formuliert im Buch Levitikus: „Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde gewesen“ (Lev 19,33–34). Auch die ersten Christen in der Nachfolge Jesu erfahren sich in der hellenistisch-römischen Umwelt als Fremde, deren wirkliche „Heimat der Himmel“, also die eschatologische Gemeinschaft mit Gott ist (Phil 3,20). Das Christentum hat aus dieser Urerfahrung eine entsprechende sozial-ethische Tradition entwickelt. Besonders eindrücklich ist uns jenes Bild aus Mt 25,31–46: Hier richtet der Menschensohn am Tag des jüngsten Gerichts alle Völker nach der Maßgabe der vorbehaltlosen Liebe, auch gegenüber dem Fremden.

Christliche Erziehung im Sinne einer Anleitung zu religiöser Bildung muss deshalb auch zum Umgang mit dem Fremden befähigen – und damit ist im Blick des Fächerkanons schulischen Lernens vor allem das religiös Fremde gemeint.[5] Religionsdidaktisch formuliert muss eine solche religiöse Bildung zur bewussten Wahrnehmung, zur angemessenen Begegnung und zur differenzierten Auseinandersetzung mit Menschen fremder Religionen und ihren Kulturen führen.[6] Wie dies gestaltet werden kann, soll in den folgenden Abschnitten aus kulturhermeneutischer, aus religionspädagogischer und schließlich aus religionsdidaktischer Perspektive skizziert werden.

[4] Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate“, Abschnitt 3, zit. n. *Ernst Fürlinger* (Hg.), Der Dialog muss weitergehen. Dokumente des Apostolischen Stuhls zum interreligiösen Dialog, Freiburg i. Br. 2009, 32–48, hier 45.

[5] Der Umgang mit dem Fremden an sich lässt sich mit Blick auf die Kompetenzmodelle schulischen Lernens wohl vor allem im Bereich des sozialen Lernens verorten, die angemessene Begegnung mit fremden Glaubensvorstellungen dagegen im Bereich des religiösen bzw. des interreligiösen Kompetenzerwerbs. Vgl. hierzu *Clauß Peter Sajak*, Zeugnisse anderer Religionen befragen. Neue Perspektiven für das interreligiöse Lernen im katholischen Religionsunterricht, in: Notizblock 44 (2008), 3–6, hier 3f.

[6] Vgl. hierzu ausführlich *Clauß Peter Sajak*, Das Fremde als Gabe begreifen. Auf dem Weg zu einer Didaktik der Religionen aus katholischer Perspektive, Münster 2005.

2. Das Fremde als Konstitutivum – die kulturhermeneutische Perspektive

Didaktische Reflexionen über interreligiöses Lernen wären unzureichend, wenn sie nicht das Feld der interkulturellen Hermeneutik berücksichtigten. Einschlägig sind in diesem Kontext die philosophischen Entwürfe von Emmanuel Lévinas und Martin Buber,[7] also die vom existenzphilosophischen Denken geprägte *Philosophie des Anderen*[8] und der dialogische Ansatz des *Ich und Du*[9]. Neuere Ansätze und Untersuchungen nehmen inzwischen auf die verschiedenen Beiträge des evangelischen Missionswissenschaftlers Theo Sundermeier Bezug: Er brachte zu Beginn der 1990er Jahre zwei interdisziplinäre Bände heraus, die verschiedenste „Bausteine für eine Xenologie" enthielten.[10] Inzwischen hat Sundermeier eine eigene Hermeneutik des Fremden vorgelegt, in der er die verschiedenen Forschungsergebnisse der Vorstudien zu einer eigenständigen Xenologie aus christlicher Perspektive verbindet.[11] Dabei sammelt Sundermeier Erträge aus den Bereichen der Ethnologie, der Kunstgeschichte, der Philosophie, der Kommunikationstheorie, der Religionswissenschaft und der christlichen Theologie. Diese verbindet er zu einer Hermeneutik, in der Stufen zum Verstehen des Fremden als Anregung für eine angemessene interkulturelle Praxis entfaltet werden.

In einem ersten theoretischen Teil erhebt Sundermeier aus der Analyse des ethnologischen, des kunstgeschichtlichen und des philosophischen Diskurses drei zu unterscheidende Modelle der Begegnung mit dem Fremden:

– Das *Gleichheitsmodell*, in dem die Fremdheit negiert wird: „Alle Menschen sind gleich."[12] In diesem Modell gibt es folglich kein Verstehensproblem – der Fremde ist ja eben nicht ein ‚Anderer', vielmehr ein ‚Gleicher' –, sondern nur ein Verständnisproblem.

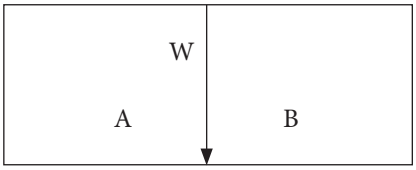
– Das *Alteritätsmodell*, in dem der Fremde „als der so ganz andere" gesehen wird, sodass er „Angst und Beunruhigung hervorruft."[13] Der Fremde wird zum „Tremendum et fascinans" (R. Otto), der drei verschiedene Reaktionen auslösen kann: Der Fremde wird als Feind verstanden und muss folglich vernichtet werden; der Fremde ist so faszinierend, dass „die Begegnung zur Entfremdung von der eigenen Kultur führt"[14]; oder aber, der Fremde wird in einer diakonischen Haltung angenommen und betreut.

– Das *Komplementaritäsmodell*, in dem der Fremde als Ergänzung und als „Umweg zu mir selbst"[15] verstanden wird.

Nach Sundermeier sind jedoch alle drei Modelle insofern problematisch, als

7 Vgl. exemplarisch *Stefan Leimgruber*, Interreligiöses Lernen, München 1995, 53–58.
8 Vgl. *Emanuel Lévinas*, Die Spur des Anderen, Freiburg i. B.–München 1983.
9 Vgl. *Martin Buber*, Ich und Du. Werke I, München 1962.
10 Vgl. *Theo Sundermeier* / *Werner Ustorf* (Hg.), Begegnung mit dem Anderen. Plädoyer für eine interkulturelle Hermeneutik, Gütersloh 1991; *Theo Sundermeier* (Hg.), Den Fremden wahrnehmen. Bausteine für eine Xenologie, Gütersloh 1992.
11 Vgl. *Theo Sundermeier*, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996.
12 Ebd., 73.
13 Ebd., 74.
14 Ebd.
15 Ebd., 75.

sie die Alterität des Fremden entweder instrumentalisieren, vereinnahmen oder enteignen. Deshalb entwickelt Sundermeier nach einem Gang durch die Religionsgeschichte ein viertes Modell, das er als *Homöostatisches Modell* bezeichnet.[16] Dabei greift er auf einen buddhistischen Ansatz der japanischen Kyoto-Schule zurück: Vorzustellen hat man sich ein rechteckiges Viereck. Wird nun eine Linie als Senkrechte von einer Seite des Vierecks zur anderen gezogen (W), entsteht eine neue Welt: Nun gibt es zwei Felder, die Räume A und B. „Es ist die Linie W, die den einen Raum trennt und beide Räume, A und B, konstituiert."



„Ziehe eine Linie
und du erschaffst eine Welt"[17]

„Ohne diese Wand gäbe es weder A noch B. Sie sind beide von dieser Wand abhängig. Sie konstituiert sie, indem sie sowohl trennt als auch zusammenbindet."[18] Übertragen auf den hermeneutischen Zusammenhang wird deutlich: „Das, was mich konstituiert, trennt mich von dem anderen. […] Der andere ist nicht mit mir identisch und kann es nie werden, denn das würde ihn und mich unserer Identität berauben."[19] Mit Blick auf das Modell wird deutlich: Eine angemessene Begegnung zwischen A und B, also zwischen Fremden ist nur möglich, wenn die Wand als das Konstitutive zwischen den beiden nicht aufgehoben oder aufgelöst wird, sondern als Distinktivum stehen bleibt.[20] Das bedeutet übertragen: „Die Fremden sind Mitkonstituenten in vielfacher Hinsicht. Wir sind voneinander wechselseitig abhängig. Jeder konstituiert des anderen Identität."[21] Jede Vereinnahmung oder Instrumentalisierung führt zur Zerstörung der anderen, jede Assimilation zur Aufgabe der eigenen Identität. Folglich gilt es einen Prozess des Austauschs und des Verstehens zu initiieren, der die Wand als das „Gesicht"[22] des anderen stehen lässt, diese aber durchlässig macht für Kommunikation und Austausch. Sundermeier verwendet dafür auf der Modellebene den Begriff der „Osmose"[23]. Übersetzt in den Bereich der praktischen Hermeneutik bedeutet dies *Konvivenz*: Wahrnehmung ohne Aneignung, Anerkennung der Differenz, Verstehen des Fremden. „Das macht das Besondere der nachbarschaftlichen Konvivenz aus, dass diese Spannung von Gegebenem und Gewähltem im Zusammenleben mit dem Fremden unausweichlich ist. Darum muss man den Umgang mit dem Fremden üben."[24]

16 Ebd., 128–136.
17 Nach ebd., 134.
18 Ebd., 133.
19 Ebd., 134.
20 Sundermeier wendet sich damit auch gegen das klassische Verständnis von *Verstehen* in der Tradition Gadamers: „Eine Horizontverschmelzung gibt es nicht. Eine Verschmelzungshermeneutik führt als xenologische Hermeneutik in die Irre." (Ebd., 188).
21 Ebd., 135.
22 Ebd., 134.
23 Ebd., 135.
24 Ebd., 192.

3. Das Fremde als Prinzip – die religionspädagogische Perspektive

Im Folgenden soll diese Zielsetzung einer ausgearbeiteten interkulturellen Hermeneutik den Referenzrahmen für eine Didaktik der fremden Religionen konstituieren: Eine angemessene Begegnung zwischen den Schülerinnen und Schülern auf der einen Seite und den Zeugen oder Zeugnissen fremder Religionen auf der anderen Seite ist nur möglich, wenn die „Wand", also das kulturell oder religiös Trennende, als das Konstitutive zwischen den beiden nicht aufgehoben oder aufgelöst wird, sondern als Distinktivum steht.[25] Das Fremde wird so zum Mitkonstituenten der Identität der Schülerinnen und Schüler. Jede Vereinnahmung oder Instrumentalisierung der anderen Religion führt entsprechend zur Zerstörung ihres Wesens, jede Assimilation zur Aufgabe der eigenen, christlichen Identität. Folglich gilt es einen Prozess des Austauschs und des Verstehens zu initiieren, der das Andere, das Fremde und Rätselhafte stehen lässt, es aber durch Kommunikation und Austausch zu erschließen versucht. Ziel allen interreligiösen Lernens muss es folglich sein, fremde Religionen in ihrer Andersartigkeit zu akzeptieren und in der Begegnung mit diesen durch Auseinandersetzung und Austausch zu einem besseren Verständnis derselben zu gelangen. Dieses neue Verständnis verändert dann auch den Standpunkt und die Perspektive der Schülerinnen und Schüler, verändert ihre Identität in dem Sinn, dass sie in einem erweiterten Horizont ihre Unsicherheiten, Ängste und Aggressionen ablegen und zu einem abgeklärten und reflektierten Standpunkt in Sachen Religion gelangen. Mit Ulrich Hemel[26] (2000) kann dies als eine *erweiterte religiöse Kompetenz* umschrieben werden, die durch die *bewusste Wahrnehmung, die angemessene Begegnung und die differenzierte Auseinandersetzung mit Zeugnissen und Zeugen fremder Religionen eingeübt und entwickelt werden soll.*

Wie aber verhält es sich mit den Zielen, die sich auf die religiöse Entwicklung der Person des Lernenden selbst beziehen? Wie soll die Auseinandersetzung mit fremden Religionen zur Identitätsbildung der Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht beitragen? Religionspsychologische Untersuchungen zeigen, dass mit Blick auf den Lernenden und seine religiöse Entwicklung drei verschiedene Altersstufen und mit ihnen unterschiedliche Zielsetzung zu beachten sind:

1. In der *Grundschule und in der Unterstufe* sollen Erfahrungen der Kinder mit fremden Religionen aufgegriffen und reflektiert werden, um Ängsten und Vorurteilen entgegenzuwirken und Verständnis für das Verhalten von andersgläubigen Mitschülerinnen und Mitschülern zu gewinnen. Interreligiöses Lernen dient also der Orientierung und der Angstbewältigung.

2. In der *Mittelstufe* soll die Begegnung mit fremden Religionen und Weltanschauungen die systematische Auseinandersetzung mit den Vorstellungen der eigenen Religion anregen und fördern. Interreligiöses Lernen dient nun folglich der Kritik und damit letztendlich der Überwindung der kindlichen, konventionellen Religion.

3. In der *Oberstufe und dem jungen Erwachsenenalter* soll die Begegnung mit fremden Religionen schließlich die Ausbildung einer reflektierten, postkonventio-

[25] Vgl. ebd., 133–136.

[26] Vgl. *Ulrich Hemel*, Ermutigung zum Leben und Vermittlung religiöser Kompetenz – Ziele des Religionsunterrichts in der postmodernen Gesellschaft, in: *Hans-Ferdinand Angel* (Hg.), Tragfähigkeit der Religionspädagogik, Graz–Wien–Köln 2000, 63–76.

nellen Religion fördern, in deren Rahmen die Suche junger Menschen nach einem tragfähigen Sinnkonzept und Lebensmodell möglich werden kann.

In einer seiner Darstellungen zum interreligiösen Lernen im Religionsunterricht hat Stephan Leimgruber die verschiedenen Dimensionen menschlicher Bildung herausgearbeitet, in denen interreligiöse Lernprozesse ablaufen können. In Bezug auf seine Definition interreligiöser Bildung aus katholischer Perspektive, gemäß derer Bildung im Kopf beginnt und die ganze Person mit Leib, Geist, Seele, Gefühlen und Handlungen involviert, unterscheidet er zwischen ästhetischen, kognitiven, emotionalen, sprachlichen, spirituellen und handlungsbezogenen Formen interkulturellen wie interreligiösen Lernens. In diesem Sinne ist bei Leimgruber interreligiöses Lernen „[…] als vieldimensionales Lernen mit Kopf, Herz und Hand (Heinrich Pestalozzi) beschrieben. Seine Bedeutung dürfte aufgrund des künftigen Zusammenwachsens der Welt zu einem ‚global village' und aufgrund der medialen Kommunikation noch zunehmen"[27]. Folglich gilt es bei der Initiierung religiöser Lernprozesse im Religionsunterricht zu beachten, dass nicht nur die sprachlich-kognitiven Fähigkeiten der Schülerinnen und Schüler angesprochen werden, sondern auch emotionale, handlungsbezogene wie auch spirituelle Elemente den Unterrichtsprozess konstituieren sollten. Gerade die Arbeit mit Fotos, Postern und Gegenständen, wie sie im Rahmen der angelsächsischen *Religious Education* entwickelt worden ist, kann hier hilfreich sein und neue Zugänge eröffnen. Über diese im Regelunterricht zu realisierenden Methoden hinaus bleibt die personale Begegnung mit Angehörigen fremder Religionen – etwa im Rahmen von Besuchen im Unterricht oder von Exkursionen zu Moscheen, Synagogen, Kulturzentren etc. – unverzichtbarer Bestandteil umfassender Lern- und Bildungsprozesse.

4. Das Fremde als Gabe – die religionsdidaktische Perspektive

Die Frage nach der altersgemäßen Auswahl von Themen aus dem Bereich der fremden Religionen ist eng mit der Wahl der Methode des Unterrichtens verbunden. Das Beispiel des Themenbereichs ‚Islam' macht das besonders deutlich: Wenn der Islam bereits in der Grundschule behandelt werden soll, bedarf es anderer Methoden als sie bisher im Bereich der Mittelstufe üblich sind. Generell ist zu überlegen, ob die klassische Methode des deutschen Religionsunterrichts – Sekundärtexte mit Kommentarcharakter kombiniert mit fiktiven Schüler/innen-Geschichten, illustriert mit Fotos und Karten –, wie sie exemplarisch in den Unterrichtswerken von Hubertus Halbfas und Werner Trutwin ausgearbeitet worden ist, nicht ergänzt werden muss durch neue Zugänge zu fremden Religionen, wie sie zum Beispiel von der englischen Religionspädagogik entwickelt worden sind.

Die *Methode der Gabe* ist Mitte der 1990er-Jahre in England aus dem Anliegen entstanden, in interreligiösen Lernprozessen sowohl dem inhaltlichen Anspruch der Weltreligionen als auch der Erfahrungswelt gerade jüngerer Schülerinnen und Schüler im Vorschul- und Primarbereich gerecht zu werden. So will die Methode zum einen „eine vertiefte und ausführliche Begegnung mit einem Aspekt oder einem Gegenstand religiösen Glaubens, der wegen seiner Bedeutsamkeit und Heiligkeit ausgewählt

[27] *Stephan Leimgruber*, Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht. Begründungen – Dimensionen – Perspektiven, in: Religionsunterricht heute 32/1 (2004), 4–11.

wurde“[28], erreichen. Zum anderen berücksichtigt sie aber auch in spezifischer Form die Erfahrungsdimension von Schülerinnen und Schülern: „Der Ansatz der ‚Gabe‘ regt die Erfahrung des Schülers an, ohne etwas vorauszusetzen. Er geht den Weg von der Religion zur Erfahrung, nicht umgekehrt.“[29] Damit leistet „die Gabe an das Kind“ einen wichtigen Beitrag zu einer entwicklungspsychologisch reflektierten interreligiösen Didaktik, in der „die Begegnung mit religiösen Items eine Anregung und Bereicherung für die soziale, persönliche, moralische, spirituelle und geistige Entwicklung des Kindes darstellt“[30]. Der Grundgedanke dieses Ansatzes ist es, eine Religion mittels eines Items (das im Folgenden mit Karlo Meyer und Stephan Leimgruber „Zeugnis“ genannt wird) den Schülerinnen und Schülern vorzustellen und so einen Lernprozess zu initiieren. Ein solches Zeugnis, in Anlehnung an Rudolf Otto auch „Numen“ genannt, kann ein Wort („Halleluja“), ein Klang (der Gebetsruf des Muezzin), eine Geschichte (Jona und der Wal), eine Statue (Ganesha, der Elefantengott), ein Aspekt spiritueller Realität (ein Engel) oder eine Person (ein buddhistischer Mönch) sein. Wichtig ist, dass das Item exemplarisch für Leben und Glauben der betreffenden Religionsgemeinschaft steht und bedeutsam für die Entwicklung und den Lernprozess des Kindes ist.[31]

John Hull benennt in seiner Reflexion der Methode vier Phasen, in denen die Begegnung der Schülerinnen und Schüler mit einem religiösen Zeugnis vollzogen wird:[32]

1. *Die Phase der inneren Beteiligung (The Engagement Stage)*: In der Phase der inneren Beteiligung wird das Zeugnis so vorgestellt, dass die Aufmerksamkeit und das Interesse der Lerngruppe geweckt werden. Die Wirkung des Zeugnisses soll Schülerinnen und Schüler auch in ihrem Inneren beteiligen und nicht gleichgültig lassen. Hull nennt als Beispiel die Einführung des Elefantengottes Ganesha in einer Grundschulklasse: Die vielgestaltige Statue des Gottes wurde schrittweise enthüllt, während die Kinder aufgefordert waren, ihre Beobachtungen zu nennen. Gefesselt und engagiert wetteiferten die Schülerinnen und Schüler darum, die verschiedenen Skulpturteile – Ratte, Schlange und schließlich den Elefantenkopf – zu benennen, bis sie sich von der Gesamtgestalt überrascht zeigten. „Die ‚innere Beteiligung‘ entstand ganz einfach während der Enthüllung der Statue“[33].

2. *Die Phase der Entdeckung (The Exploration Stage)*: In der Phase der Entdeckung werden die Kinder nun aufgefordert, das Zeugnis genauer zu untersuchen. Die Statue wird in allen Details von allen Seiten gezeigt, eine Geschichte wird nun komplett vorgelesen, ein Musikstück vollständig abgespielt. Hier ereignet sich die konkrete Begegnung mit dem Zeugnis, das, was in der traditionellen Didaktik ‚Aneignung‘ genannt wird. „Die Exploration geht mit der Aufforderung einher, sich ihm zu nähern und kraft der eigenen Fantasie in seine Welt einzutauchen.“[34]

3. *Die Phase der Kontextualisierung (The Contextualization Stage)*: Im nächsten

[28] *John M. Hull*, Die Gabe an das Kind. Ein neuer pädagogischer Ansatz, in: *Ders.*, Ausgewählte Schriften. Bd. 1, Berg am Kirchel 2000, 141–164, hier 155.
[29] Ebd., 158.
[30] Ebd., 152.
[31] Vgl. ebd., 144f.
[32] Vgl. zum Folgenden ebd., 145–150.
[33] Ebd., 146.
[34] Ebd., 148.

Schritt, der Phase der Kontextualisierung, wird den Kindern aufgezeigt, in welchem Zusammenhang das Zeugnis im religiösen Alltag steht: Die Statue des Elefantengottes wird mit Kerzen und Rosenblüten in einen Schrein gestellt, der Muezzin-Ruf wird in seiner Funktion vor dem Gebet gezeigt, der Engel wird in eine biblische Geschichte funktional eingebettet. Dadurch wird klar, welche Bedeutung dem Zeugnis in der religiösen Praxis der repräsentierten Gemeinschaft zukommt.[35]

4. *Die Phase der Reflexion (The Reflection Stage)*: Im letzten Schritt, der Phase der Reflexion, sollen die Kinder nun eine Verbindung zwischen dem Zeugnis und ihrem Leben herstellen. Sie erhalten von der Lehrerin oder dem Lehrer eine Aufgabe zum Zeugnis, z. B. den Auftrag, einen schriftlichen Beitrag zu verfassen. Im Falle der Begegnung mit dem Elefantengott Ganesha wurden die Kinder und Jugendlichen aufgefordert, zwischen verschiedenen Tiermasken zu wählen und eine dieser Masken aufzusetzen. Dabei sollten sie begründen, warum sie sich gerade für dieses Tier entschieden hatten. Im Rahmen der Begegnung mit dem Gebetsruf des Muezzin wurden die Kinder gebeten, sich vorzustellen, sie dürften auf einen hohen Turm steigen und etwas der ganzen Schulgemeinde zurufen.[36]

Der methodische Duktus von innerer Beteiligung, Entdeckung, Kontextualisierung und Reflexion soll gewährleisten, dass sich Schülerinnen und Schüler im Rahmen des Unterrichtsprozesses unbefangen mit einem Zeugnis identifizieren, dann aber auch wieder – nach näherem Hinschauen – eine gewisse Distanz entwickeln können. Identifizierung und Distanz sind von entscheidender Bedeutung, da zum einen nur dieser Zweischritt sicherstellt, dass das Recht des Kindes eingelöst wird, eine Religion kennen zu lernen wie auch sich von dieser zu distanzieren. Zum anderen soll die Trennung von Information über eine Religion und die Instruktion in einer Religion gewahrt bleiben.

5. Das Fremde als Chance – die komparatistische Perspektive

Natürlich regt der Ansatz von John Hull auch zu Kritik an, gerade vor dem Hintergrund eines grundsätzlich anders konzipierten Religionsunterrichts in Deutschland oder Österreich. Einer ausführlichen Prüfung ist „A Gift to the Child" vor allem von Karl-Ernst Nipkow unterzogen worden. Er formuliert vier grundsätzliche Anfragen an die Methode:[37]

1. Wie soll mit Einwänden oder Kritik von Kindern an der vorgestellten Religion umgegangen werden, wenn doch ethische oder theologische Bewertungen in einem multireligiösen Unterrichtskonzept keinen Platz haben? Als ‚Moderatoren' eines subjektorientierten Lernprozesses dürfen Lehrerinnen und Lehrer schließlich die vorgestellten Religionen nicht „bewerten".

2. Wie verhält es sich mit der theologischen Wahrheitsfrage – gerade mit Blick auf die kindliche Entwicklung? Die Mehrzahl der entwicklungspsychologischen Studien geht davon aus, dass für eine spätere kritische Auseinandersetzung mit Religion in der Spätadoleszenz die Initiation in und Identifikation mit einem religiösen Milieu in der frühen Kindheit grundlegend ist. „A Gift to the Child" bietet Kindern lediglich

35 Vgl. ebd. 148f.
36 Vgl. ebd. 149f.
37 Vgl. *Karl Ernst Nipkow*, Bildung in einer pluralen Welt. Bd. 2: Religionspädagogik im Pluralismus, Gütersloh 1998, hier 457–460.

Teilidentifikationen mit verschiedenen Glaubensvorstellungen. Wie dies die religiöse Entwicklung hemmt oder fördert, ist noch überhaupt nicht geklärt.

3. An die Stelle von theologischen und ethischen Geltungsfragen durch die Auswahl der Materialien ist bei Hull eine Kriteriologie ästhetischer Natur getreten: Schön, farbenfroh, anschaulich, faszinierend … Nipkow ist skeptisch hinsichtlich einer solchen Form ‚ästhetisierter Religiosität': „Über das Verhältnis von Religionspädagogik und Ästhetik ist auch hierzulande differenziert und bedenkenswert nachgedacht worden […]. Die Erfahrungen des Glaubens mit seinen Anfechtungen sind jedoch noch ganz anderer Art. Ist eine ästhetisierende und idyllisierende Religionspädagogik der frühen Jahre auch nach dieser Seite der Religion im Leben eine pädagogisch förderliche Voraussetzung für die spätere Identitätskrise?"[38]

4. Im Anschluss an die Problematik der ästhetischen Kategorien fragt Nipkow auch, inwieweit „A Gift to the Child" wirklich Toleranz und Verständnis bei den Kindern schafft. Der Ansatz zielt doch darauf ab, dass die Schülerinnen und Schüler Religion und Religionsgemeinschaft durch persönliche Erfahrungen und Begegnungen, weniger aber Glaubensvorstellungen und Lehraussagen kennenlernen und bewerten. Sind diese Erfahrungen nun aber nicht eher ästhetischer (z. B. „Die Elefanten-Statue ist ja wirklich hässlich, der Engel dagegen total schön!") oder methodischer (z. B. „Der Aufstieg auf das Minarett hat echt Spaß gemacht!") Natur? Kann dann aber von einer wirklichen Toleranz und Akzeptanz des „Fremden" die Rede sein?

Schon Karlo Meyer hat in seiner gründlichen Auseinandersetzung mit „A Gift to the Child" die Kritik Nipkows an einer banalen „Ästhetisierung" von Religion zurückgewiesen und die Aufgabe der Elementarisierung betont: Gerade weil das Unterrichtswerk vornehmlich für Erzieherinnen sowie für Lehrkräfte der Primarstufe konzipiert worden ist, mussten Hull und Grimmit die komplexen religionstheologischen Inhalte für diese Gruppe und ihren Unterricht auswählen und vereinfachen.[39]

Weiterführende Literatur:
Zur Methode der Gabe und ihrem Kontext in der angelsächsischen Religionspädagogik: *Karlo Meyer*, Zeugnisse fremder Religionen im Unterricht. „Weltreligionen" im deutschen und englischen Religionsunterricht, Neukirchen-Vluyn 1999 und *Clauß Peter Sajak*, Interreligiöses Lernen konkret. Ein Arbeitsbuch für den Religionsunterricht, München 2010 (in Vorbereitung).
Zu einer Didaktik der Religionen für den konfessionellen Religionsunterricht: *Clauß Peter Sajak*, Das Fremde als Gabe begreifen. Auf dem Weg zu einer Didaktik der Religionen aus katholischer Perspektive, Münster 2005.
Zum Interreligiösen Lernen im Kontext der Religionspädagogik: *Stephan Leimgruber*, Interreligiöses Lernen. Neuausgabe, München 2007; *Clauß Peter Sajak* (Hg.) unter Mitarbeit von *Ann-Kathrin Muth* und *Angelika Pantel*, Trialogisch Lernen. Bausteine für die interkulturelle und interreligiöse Projektarbeit, Seelze 2009 (im Druck); *Peter Schreiner / Ursula Sieg / Volker Elsenbast* (Hg.), Handbuch Interreligiöses Lernen, Gütersloh 2005.

[38] Ebd.
[39] *Karlo Meyer*, Zeugnisse fremder Religionen im Unterricht. „Weltreligionen" im deutschen und englischen Religionsunterricht, Neukirchen-Vluyn 1999.

Und natürlich kann eine Begegnung mit Zeugnissen anderer Religionen allein nicht zu Toleranz und Akzeptanz führen: Diese Bildungsziele sind sicher nicht mit bestimmten Methoden oder Medien allein zu erreichen, sondern bedürfen einer umfassenden Didaktik der Religionen, in der die *bewusste Wahrnehmung*, die *angemessene Begegnung* und die *differenzierte Auseinandersetzung* mit Zeugnissen, aber eben auch mit Zeugen fremder Religionen ermöglicht wird. Hier ist ein spezifisches Methodencurriculum notwendig, in dem das Zeugnislernen nur einen von vielen Bausteinen ausmacht.[40]

Auch die anderen Einwände Nipkows lassen sich entkräften, wenn man „A Gift to the Child" nicht als altersunabhängige Grundstruktur eines religionskundlichen, religionstheologisch plural konzipierten Religionsunterrichts einsetzt, sondern als einen methodischen Baustein für eine bestimmte Altersgruppe im Rahmen eines konfessionellen oder konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts: Die in diesem Fall grundsätzlich andere Position und Perspektive von Lehrerinnen und Lehrern ermöglicht dann nämlich sehr wohl eine Antwort auf die Wahrheitsfrage, fordert aber zu einer behutsamen und oftmals sicher auch apologetischen Vorstellung der fremden Religion heraus. So können bei Projekten und in Lerngruppen, die zwar von einer katholischen oder evangelischen Lehrkraft unterrichtet werden, an denen aber – aus welchen Gründen auch immer – Schülerinnen und Schüler verschiedener Konfessionen und Religionen als Gäste teilnehmen, Zeugnisse aus den verschiedenen Religionen religiöse Erfahrungen ermöglichen und zu Gespräch sowie Diskussion anregen. In diesem Kontext verwendet, kann „A Gift to the Child" als *ein methodisches Element einer Didaktik der Religionen* dienen.[41] Besonders in Kindergarten, Primarstufe und früher Sekundarstufe werden damit neue Wege interreligiösen Lernens eröffnet, die jedoch ergänzt werden müssen durch andere Methoden. In einem solchen Sinne eingeführt und weiterentwickelt, kann das Zeugnislernen im Kontext des konfessionellen Religionsunterrichts ein wichtiger Baustein für eine Didaktik der Religionen aus katholischer Perspektive sein.

Der Autor: *Geboren 1967 in Leverkusen, 1989–1994 Studium der kath. Theologie, Germanistik, Philosophie und Erziehungswissenschaften in Bonn und Freiburg i. Br., 1998 Promotion in Katholischer Theologie; Schuldienst (1998–2002), Hochschulreferent im Bischöflichen Ordinariat Mainz (2002–2008); 2004 Habilitation; 2007 Apl. Professor für Religionspädagogik an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.; seit 2008 Professor für Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Publikationen: Das Fremde als Gabe begreifen. Auf dem Weg zu einer Didaktik der Religionen aus katholischer Perspektive, Münster 2005; Interreligiöses Lernen konkret. Ein Arbeitsbuch für den Religionsunterricht, München 2010 (in Vorbereitung).*

40 Vgl. *Johannes Lähnemann*, Türen öffnen – Interreligiöses Lernen als Herausforderung, in: Katechetische Blätter 127 (2002), 397–401 und *Clauß Peter Sajak*, Das Fremde als Gabe begreifen (s. Anm. 6), 279–289.

41 Vgl. *Clauß Peter Sajak*, Interreligiöses Lernen an Zeugnissen fremder Religionen, in: *Ernst-Ludwig Rendle* (Hg.), Ganzheitliche Methoden im Religionsunterricht. 2. überarbeitete Auflage, München 2006, 342–350.

Otto Kaiser

Von Ortsfremden, Ausländern und Proselyten

Der Umgang mit den Fremden im Alten Testament

◆ **Palästina ist ein Durchgangsland. Diese Gegebenheit spiegelt sich in den vielen Texten des AT, in denen von der Begegnung der ansässigen Bevölkerung mit Fremden die Rede ist. Umsichtig, einfühlsam und getragen von einer umfassenden Kenntnis der wechselvollen Zeiten und Geschicke in diesem Landstrich erläutert Otto Kaiser, der Altmeister der deutschen alttestamentlichen Bibelwissenschaft, die einschlägigen Texte. Er entwirft dabei einen spannenden Überblick zur heiklen Frage, wie mit Fremden umzugehen ist, ohne die eigene Identität aufzugeben oder die am Leib leidvoll erfahrene Not zu vergessen. (Redaktion)**

1. Vom „Verweilenden" und „Beisassen"

Fragt man nach dem Status und Schicksal der Fremden im Alten Testament, so geht man am besten von der Unterscheidung zwischen den Einheimischen, den „Andersartige(n)" oder „Fremden" und den „Ausländern" aus. Eine schillernde Stellung nehmen die als „Verweilende" oder „Fremdlinge" bezeichneten ein. Denn bei ihnen kann es sich ebenso um ortsfremde Israeliten bzw. Juden wie in nachexilischer Zeit um Ausländer handeln, die sich vorübergehend oder dauernd in der persischen Provinz Jehud aufgehalten haben. Anders verhält es sich in der Königszeit. Solange das Land zusammenhängend von Einheimischen bewohnt war, wird es sich bei den „Verweilenden"[1] in der Regel um zum eigenen Volk gehörende Ortsfremde gehandelt haben, die aus diesem oder jenem Grund ihren Heimatort verlassen haben und in der Fremde ihr Auskommen finden mussten.

Nach den biblischen Erzählungen handelt es sich bei ihnen vor allem um Menschen, die wegen einer bevorstehenden oder eingetretenen Hungersnot in die Fremde zogen, um dort ihr Leben zu fristen. So soll der Erzvater Abraham nach Gen 12,10 wegen einer solchen nach Ägypten und sein Sohn Isaak nach Gen 26,1 in die Philisterstadt Gerar ausgewichen sein. Die Josefsnovelle in Gen 37–49 lebt ebenso von diesem Motiv. Dem Motiv der Hungersnot wohnte in einem von Dürren, Missernten und Heuschreckenplagen heimgesuchten Land[2] offenbar eine besondere Plausibilität inne. Denn auch die Elisa- und Elischa-Erzählungen bedienen sich ihrer. Auch das Buch Rut hat dieses Motiv zur Grundlage

[1] Das Wort bezeichnete in der Königszeit einen sozialen Typus mit Rückverweis auf seine Herkunft; *Christoph Bultmann*, Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff ‚*ger*' und zum Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung (FRLANT 153), Göttingen 1992, 93.

[2] Vgl. z.B. Am 7,1–4; Jes 15,6; Jer 23,10; Joel 1,9–12.17–20; 2,3–9.

seiner Lehrerzählung von der Leviratsehe einer Moabiterin mit einem Betlehemiten gewählt (Rut 1,1). Das Alte Testament weiß aber ebenso davon zu berichten, dass kriegerische Ereignisse Menschen zur Flucht in ein anderes Land zwangen, wo sie als Fremdlinge lebten (2 Sam 4,3; Jes 16,3–4). Gewährte ihnen die Ortsgemeinde Aufenthalt, so waren sie nicht länger Fremdlinge, sondern „Beisassen".

2. Die Versorgung der Fremdlinge, Witwen und Waisen

Natürlich stellt sich die Frage, wovon Fremdlinge und Beisassen lebten. Am einfachsten dürfte sich diese Frage beantwortet haben, wenn sie über handwerkliche Kenntnisse verfügten, die für die Ortsgemeinschaft unentbehrlich waren. Damit dürfte ihr Aufenthaltsrecht unbestritten und ihr Lebensunterhalt grundsätzlich gesichert gewesen sein.[3] Weniger gesichert war er, wenn sie ihren Unterhalt als Tagelöhner verdienten, weil sie damit auf in der landwirtschaftlichen Saison anfallende Arbeitsmöglichkeiten bzw. auf eine Beschäftigung als Hilfsarbeiter (bei Bauarbeiten?) angewiesen waren. Da der Tagelöhner von der Hand in den Mund lebte, sollte ihm sein Lohn nach Lev 19,13 am Abend jedes Arbeitstages ausgezahlt werden (vgl. Mt 20,1–15). Grundsätzlich jedoch sollte nach dem deuteronomischen Rechtsbuch allen, die keine Äcker, Obst- oder Weingärten besaßen – als solche werden in Dtn 24,19–21 die drei klassischen als *personae miserae* des Altertums dargestellten Personenkreise der Fremdlinge, Witwen und Waisen benannt –, das Recht auf die Nachlese zustehen.[4] Um ihr Überleben zu sichern, sollten die Bauern weder die auf ihrem abgeernteten Feld vergessene Garbe einfahren, noch den bereits geschüttelten Ölbäum ein zweites Mal rütteln, noch in ihrem Weingarten eine Nachlese halten, da das Verbliebene den *personae miserae* gehören sollte (Dtn 24,19–21). Dass etwas Nennenswertes übrig blieb, ist Anliegen der eben genannten Bestimmungen. Nach dem deuteronomischen Rechtsbuch wurde der Fremdling insofern in die kultische Gemeinde integriert, als er in die Ruheforderung des dekalogischen Sabbatgebots eingeschlossen war (Dtn 5,12–15)[5] und samt den Witwen und Waisen an den Festmahlzeiten der drei Erntefeste teilnehmen durfte (Dtn 16,9–15).[6]

Das perserzeitliche „Heiligkeitsgesetz" (Lev 17–26) enthält in Lev 25 eine weitere Anordnung über ein zyklisch alle sieben Jahre zu begehendes Sabbatjahr. Alles, was in diesem Jahr von selbst gewachsen ist, darf von den Besitzern, ihren Knechten und Mägden, den Tagelöhnern, den Beisassen, den Fremdlingen und dem Vieh verzehrt werden (V. 6–7). Einfacher dürfte die Bestimmung in Dtn 26,12 zu handhaben gewesen sein, nach der in jedem dritten Jahr der Zehnte des Ertrags den Leviten, dem Fremdling, der Waise und der Witwe gegeben werden sollte.[7] In Zeiten, in denen es noch keine staatlichen Beihilfen

3 Vgl. dazu *Ernst Axel Knauf*, Die Umwelt des Alten Testaments (NSK.AT 29), Stuttgart 1994, 59.
4 Vgl. dazu ausführlich *Christoph Bultmann*, Der Fremde (s. Anm. 1), 35–45 bzw. knapp *Markus Zehnder*, Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des Fremden im Licht antiker Quellen (BWANT 168), Stuttgart 2005, 361–362.
5 Vgl. dazu *Christoph Bultmann*, Der Fremde (s. Anm. 1), 60–74. Vgl. auch Dtn 5,15 sowie unten.
6 Vgl. ebd., 55–60; zur Teilnahme am Passamahl vgl. unten.
7 Vgl. ebd., 53–54.

für Arbeitslose, Arme, Witwen und Waisen gab, waren sie auf den guten Willen ihrer Umwelt angewiesen. Einklagbar dürften die hier vorgestellten Hilfsmaßnahmen zunächst kaum gewesen sein. Sie appellierten vielmehr an eine Solidarität, die über die eigene Gruppe hinausging und (wie wir sogleich sehen werden) durch ihre religiöse Sanktion Wirksamkeit erhielt.

3. Die Rechtsstellung der Fremdlinge, Witwen und Waisen

Besonders gefährdet war die Rechtsstellung der *personae miserae*, der Fremdlinge, Witwen und Waisen.[8] Um das zu verstehen, müssen wir einen kurzen Blick auf die Organisation der Rechtspflege werfen, die sich von der uns gewohnten dadurch unterschied, dass sich eine das Land abdeckende staatliche Gerichtsorganisation (entgegen der biblischen Darstellung in 1 Kön 4–5, nach der sie bereits Salomo eingeführt hätte), erst spät entwickelt hat.

Eine durchorganisierte staatliche Verwaltung setzt eine entsprechend verbreitete Schriftkultur voraus. Eine solche hat es ausweislich der Schriftfunde im Nordreich Israel nicht vor der Mitte des 9. und im Südreich Juda nicht vor der Wende vom 9. zum 8. Jh. v. Chr. gegeben.[9]

Von einer königlichen, das ganze Reich überziehenden Gerichtsorganisation konnte trotzdem noch lange nicht die Rede sein. Die königliche Rechtsprechung war prinzipiell auf die eigene Familie, die Hofbeamten und den Heerbann beschränkt.[10] In den Städten und Dörfern bestand die herkömmliche Art der Rechtspflege durch das Gericht der Ältesten im Tor weiterhin fort.[11] Rechtsfähig und damit zum Vortrag bzw. zur Verhandlung einer Streitsache berechtigt waren nur die grundbesitzenden freien und wehrfähigen Männer. Sie gehörten zu den „Sprösslingen“ oder Autochthonen. Ihnen standen die Witwen und unmündigen Waisen gegenüber, die nach dem Tod ihres Gatten bzw. Vaters auf die Vertretung ihres Rechts durch dessen Bruder oder Vetter angewiesen waren. Ähnlich ging es den Ortsfremden, die ohne Berücksichtigung ihres etwaigen besonderen Rechtsstatus als „Andersartige“ oder ihrer sozialen Sonderstellung gemäß als „Verweilende“, „Fremdlinge“ bezeichnet wurden, und schließlich den „Ausländern“. Ein utopisches Gegenmodell dazu stellt das Richtergesetz in Dtn 16,18–20 vor:[12] In der Folge der Zentralisation des Opferkultes

8 Vgl. dazu *F. Charles Fensham*, Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near East Legal and Wisdom Literature, JNES 21 (1962), 129–139; *Pnina Galpaz-Feller*, The Widow in the Bible and in Ancient Egypt, ZAW 120 (2008), 231–253.

9 Vgl. dazu *David W. Jamieson-Drake*, Scribes and Schools in Monarchic Judah (JSOT.S 109), Sheffield 1991, 136–151 mit den Tafeln und Diagrammen 160–216 und *Hermann M. Niemann*, Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel (FAT 6), Tübingen 1993, 257–268. 273–275.

10 *Herbert Niehr*, Rechtsprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament (SBS 130), Stuttgart 1987, 66–80.

11 Vgl. z. B. Dtn 21,19; 25,7 Am 5,15; Spr 22,22; Jjob 5,4; 30; 21, Klgl 5,14; Sach 8,16 und dazu *H. N. Rösel*, Tor (NBL III), Düsseldorf–Zürich 2001, 897–899.

12 Zum utopischen Charakter des Deuteronomiums als Preisgabe des Staats zugunsten der Idee eines heiligen Volkes *Lothar Perlitt*, „Der Staatsgedanke im Deuteronomium“, in: *Ders.*, Allein mit dem Wort. Theologische Studien. Zum 65. Geburtstag hg. v. Hermann Spieckermann, Göttingen 1995, 236–248, bes. 248.

auf Jerusalem (Dtn 12) musste die vorher an den Lokalheiligtümern ausgeübte kultische Gerichtsbarkeit komplizierter Mord-, Eigentums- und Körperdelikte an ein priesterliches Obergericht in Jerusalem übergeben werden, das aus einem (bzw. dem Hohen) Priester und einem Richter bestehen sollte und sich als solches im Laufe der Perserzeit durchgesetzt hatte (vgl. Ex 22,6–10 mit Dtn 17,8–13).[13] In der vorausgehenden Zeit handelt es sich also normaler Weise um die Familiengerichtsbarkeit des *pater familias* und das Gericht der Ältesten im Tor, das in der nachexilischen Zeit auf die „Häupter der Vater-Häuser" übergegangen ist (Esr 10,16).

Der Ablauf einer solchen Rechtsversammlung im Tor lässt sich an der Erzählung in Rut 4 von der Auslösung des Ackers des Elimelek durch Boas und der damit verbundenen Pflicht, dessen Schwiegertochter Rut zu ehelichen, ablesen:[14] Aktiv rechtsfähig waren nur die Grund und Boden besitzenden männlichen, keiner Vormundschaft unterstehenden Vollbürger, die das Recht zur Ehe, zum Kult, zum Krieg und zur Rechtspflege besaßen. Mithin waren die *personae miserae* darauf angewiesen, ihr Recht von einem Anderen verteidigen zu lassen. Der Fremdling musste dagegen zusehen, ob sich jemand fand, der bereit war, sich seiner Sache anzunehmen. Es bedarf keiner großen Fantasie, um zu erkennen, welche Konflikte sich in den genannten Fällen zwischen den Interessen des Rechtsvertreters und denen seines „Mandanten" ergeben konnten, und wie verlockend es erscheinen konnte, eine zweifelhafte Sache zu einer im eigenen Interesse liegenden Lösung zu bringen, sofern man das „Begrüßungsgeschenk" in die richtigen Hände legte. An einschlägigen Klagen, Ermahnungen, und Wahrsprüchen, auf Bestechung zu verzichten, fehlt es weder im Deuteronomium noch in den Prophetenbüchern, den Psalmen oder im Spruchbuch.[15]

Die wirksamste Hemmung, sich im Verfahren gegen einen Elenden durch Rechtsbruch zu bereichern, lag in der Überzeugung, dass die Gottheit Rechtswahrer ist und das Schreien im Himmel hört, so dass sein Zorn den Bedrücker der Elenden vernichtet (Ex 22,22). Weil der Gott Israels ein Gott ist, der das Recht liebt (Ps 37,28; Jes 61,8), ist er der oberste Rechtswahrer derer, die sich ihr Recht nicht selbst verschaffen können.

Unter der Voraussetzung, das es sich beim Fluch wie beim Segen um wirkmächtige Worte handelt,[16] werden die zwölf Selbstverfluchungen im Fluchritual Dtn 27,15–26 verständlich, mit dem sich die Gemeinde von unerkannten Übeltätern in ihrer Mitte trennt. In ihm lautet der 5. Fluch (V. 19): „V*erflucht ist, wer das Recht des Fremdlings, der Waise oder Witwe beugt. Und alles Volk soll sagen: Amen.*"

Die konkreten Bestimmungen zum Rechtsschutz der *personae miserae* in Dtn 24,17–18 appellieren dagegen an die zwischen den Elenden und den Besitzenden bestehende fundamentale Solidarität: Sie verbieten es, weder das Recht eines Orts-

13 *Jan Christian Gertz*, Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz (FRLANT 165), Göttingen 1994, 72–81.96 und *Georg Braulik*, Deuteronomium II: Dtn 16,18–34,12 (NEB), Würzburg 1992, 126–127.

14 *Ludwig Köhler*, Rechtsgemeinde, in: *Ders.*, Der Hebräische Mensch. Eine Skizze. Mit einem Anhang: Die Hebräische Rechtsgemeinde, Tübingen 1953, 143–169, bes.147.

15 Vgl. Jes 1,23; 5,23; Ez 22,12; Mich 3,11; Ps 15,5; 26,10; Spr 15,27; 17,23; 18,16; 19,6; 21,14.

16 Vgl. dazu *Willy Schottroff*, Fluch (NBL I), Düsseldorf–Zürich 1991, 683–685 und *D. Vetter*, Segen (NBL III), Düsseldorf–Zürich 2001, 552–555.

fremden noch das einer Waise zu beugen und das Gewand einer Witwe zu pfänden.[17] Zur Begründung erinnert V. 18 daran, dass Israel einst selbst Sklave in Ägypten gewesen ist, aus dem es Jahwe, sein Gott, erlöste: „*Und erinnere dich daran, dass du ein Sklave in Ägypten gewesen bist und dich Jahwe dein Gott von dort befreit hat. Daher befehle ich dir, entsprechend zu handeln*." Wer selbst durch seinen Gott aus Not und Gefahr erlöst ist, der ist dazu verpflichtet, denen beizustehen, die sich in ihr befinden (vgl. auch Mt 6,12). Hier zeichnet sich eine heilsgeschichtliche Spielart der „Goldenen Regel" ab,[18] die in ihrer negativen Fassung: „*Was du nicht willst, was man dir tu, das füg auch keinem andern zu!*" in Tob 4,16 als Rat des Vaters an seinen Sohn begegnet und in ihrer positiven in Mt 7,12 die konkreten Lehren der Bergpredigt mit einem „*Alles, was ihr nun wollt, dass es euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun!*" beschließt. Dieser Satz fasst nach Mt 7,13 das Gesetz und die Propheten zusammen.[19]

4. Die Lehren der Katastrophe des Reiches Juda, die Isolationsparänese, das Banngebot und die Forderung der Endogamie

Doch ehe wir die sich hier abzeichnende Humanisierung des Verhältnisses zu den Fremden weiterverfolgen, müssen wir einen Blick auf eine Bestimmung richten, die das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden grundsätzlich verändert hat.

In den letzten Jahrzehnten der assyrischen Vorherrschaft entwickelten judäische Hofbeamte in Auseinandersetzung mit der assyrischen Königs- und Vertragsideologie eine sog. Jahwe-Allein-Bewegung, die im Gegensatz zum Anspruch der assyrischen Könige und damit des Gottes Assur die Alleinverehrung des eigenen Gottes Jahwe zum Programm erhob und schließlich in eine auch von den Priestern aufgenommene Bundestheologie umgesetzt wurde.[20] Das Deuteronomium und das vielschichtige deuteronomistische Geschichtswerk mit der Deutung des Exilgeschicks als einer Folge des Abfalls von Jahwe und der Verheißung einer künftigen Blütezeit Israels als Antwort auf seinen vollkommenen Gehorsam gegen die Gebote seines Gottes sind die geschichtsmächtigen Früchte dieser Bewegung. In ihren Kreisen dürfte vermutlich bereits in einem längeren zeitlichen Abstand zum 587 erfolgten Untergang des Reiches Juda die sog. Isolationsparänese in Dtn 7,1–26 verfasst worden sein, die das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden in der Form einer rückwärtsgewandten Utopie zu regeln sucht, während sie die Gegenwart meint.

Als das persönliche Eigentum Jahwes sei Israel ein geheiligtes Volk, das ihm al-

[17] Vgl. Ex 22,25–26, dazu *Markus Zehnder*, Umgang mit Fremden (s. Anm. 4), 395–360.

[18] Vgl. hier umfassend *Albrecht Dihle*, Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik, Göttingen 1962.

[19] Zum religiösen Aspekt vgl. unten.

[20] Zur Geschichte der atl. Bundestheologie vgl. zuletzt *Christoph Koch*, Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament (BZAW 383), Berlin–New York 2008, bes. 314–323 und zur Ausgestaltung des Bundesgedankens *Walter Groß*, Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte über den Neuen Bund (SBS 176), Stuttgart 1998 bzw. knapp *Otto Kaiser*, Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments III: Jahwes Gerechtigkeit (UTB 2392), Göttingen 2003, 11–38.

lein von allen Völkern angehöre (V. 6). Der im ganzen Buch vorausgesetzten Situation der Abschiedsrede Moses am Ostufer des Jordans vor dem Einmarsch in das gelobte Land gemäß wird Israel aufgefordert, an den ihm von seinem Gott ausgelieferten, im Westjordanland ansässigen Völkern den Bann zu vollziehen, d. h. sie auszurotten.[21] Es liegt in der Logik der hier geforderten vollständigen Abgrenzung, im gleichen Atemzuge mit ihnen Verträge zu schließen oder sich mit ihnen zu verschwägern (V. 2–3). Nur als ein Volk, das sich von seinem Gott als dem Herrn der Geschichte erwählt und auf seine Gebote zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet weiß, konnte es die Zeiten überleben und sich nicht in seinen Gastvölkern auflösen. Das in Dtn 7,3 ausgesprochene Verbot, sich mit anderen Völkern zu verschwägern, wird in V. 4 mit dem negativen religiösen Einfluss begründet, den eine einem anderen Volk angehörende Frau auf die Kinder ausüben würde: Da die Mütter in der Regel die entscheidende Rolle in der religiösen Erziehung der Kinder spielen, würden nichtjüdische Mütter ihre Kinder nicht im Geistes der israelitischen, sondern in dem der eigenen Religion erziehen und dadurch ihren Abfall von Jahwe bewirken.

Ein geschichtlicher Rückblick zeigt, dass diese Forderung in ihrer Programmatik eine Neuerung darstellt. Denn nach der Überlieferung besaßen Könige wie Salomo und Ahab fremde Frauen: Darum wird 1 Kön 11,1–13 (Salomo besitzt siebenhundert Frauen und dreihundert Konkubinen) zu einem abschreckenden Beispiel für die Übertretung von Dtn 7,3 ausgestaltet. Auf sichererem Boden steht die Überlieferung, dass König Ahab von Israel mit Isebel, einer Tochter des Königs Ittobaal von Sidon verheiratet war (1 Kön 16,31). Die Deuteronomisten haben in der Folge alles getan, um die Überlieferung von Ahab und Isebel ihrer Ideologie gemäß zu übermalen.[22] Glücklicherweise besitzen wir in Ps 45 ein Lied auf die Hochzeit eines Königs mit einer Prinzessin aus Tyros, das belegt, dass man in vorexilischen höfischen Kreisen keine religiösen Gründe kannte, die eine solche Verbindung verboten hätten. Ja, wir dürfen wohl verallgemeinernd sagen, dass in vorexilischer Zeit die Ehe zwischen einem Israeliten und einer Frau fremder Herkunft nicht als religiöses Vergehen gegolten hat. Der „kleine Mann" wird freilich zu allen Zeiten in den durch eine ganze Reihe von Tabubestimmungen abgesicherten Bahnen eine Braut aus seiner Sippe gewählt haben.

In der frühperserzeitlichen Priesterschrift gilt es als selbstverständlich, dass bereits die Erzväter Frauen aus der eigenen Sippe geheiratet und mithin Anhänger der Endogamie gewesen sind. So wird in Gen 27,46–28,9 berichtet, dass sich die Erzmutter Rebekka durch die Ehe ihres Ältesten Esau mit einer „Tochter Heths" so im Herzen verletzt fühlte, dass Isaak in der Folge Jakob nach Mesopotamien schickte, damit er dort eine Tochter seines Onkels mütterlicherseits Laban zur Frau gewänne (Gen 27,46–28,9). In einer vorwiegend bäuerlichen Gesellschaft lag der greifbare Nutzen einer endogamen Ehe in

[21] Vgl. die Beispiel- bzw. Lehrerzählung in Jos 7 (Achans Diebstahl von gebanntem Gut) sowie dazu *Volkmar Fritz*, Das Buch Josua (HAT I/7), Tübingen 1994, 78.

[22] Vgl. dazu *Ernst Würthwein*, Die Bücher der Könige II. 1. Könige 1–16 (ATD 11/1), Göttingen [2]1985, 201–204 und zur sekundären dtr Ausgestaltung der altisraelitischen Erzählung von der Revolte Jehus und der Ermordung der Königin in 2 Kön 8,28–10,17 ebd., 324–340 sowie *Ders.*, Die Revolution Jehus. Die Jehu-Erzählung in altisraelitischer und deuteronomistischer Sicht, ZAW 120 (2008), 28–48.

der Sicherung des Grundbesitzes der Sippe (Num 36,6–10).[23]

Die in der vorliegenden Form legendär ausgestalteten Berichte darüber, dass sowohl Esra, der Schreiber des Gesetzes des Himmelsgottes, wie der Statthalter Nehemia in der 2. Hälfte des 5. Jh. in Jerusalem nicht nur auf die Einhaltung des Verbots der Ehe mit einer Ausländerin, sondern auch auf die anderer kultischer Gebote dringen mussten, zeigen, dass es seine Zeit brauchte, bis sich die Tora in ihrem ganzen Umfang in der persischen Provinz Jehud als geltendes Recht durchsetzte. Die Esralegende unterstellt, dass die Tora ihre verbindliche Gestalt in den Kreisen der Nachkommen der nach der Zerstörung Jerusalems 587 deportierten Schreiber erhalten hat und erst durch sie in der alten Heimat als verbindliche Rechtsurkunde bekannt gemacht worden ist (Esr 6–8). Dabei fällt auf, welch große Rolle das Thema der Trennung der Judäer von ihren fremden Frauen in den legendären Erzählungen Esra 9–10 und Neh 9–10 spielt. Nach Esr 9–10 hätten sich die Männer der Gemeinde nach Esras öffentlichem Bußgebet wegen ihrer Übertretung des Verbotes, fremde Frauen zu heiraten, eidlich dazu verpflichtet, diese zu entlassen (Esr 9–10).[24] Nach der Bundesschlusserzählung in Neh 9–10 hätten sich die Vertragschließenden nicht nur zur Endogamie, sondern auch zur Sabbatheiligung und Versorgung der Priester und Leviten verpflichtet.[25] Es ist jedenfalls deutlich, das das Thema des Verbots der Eheschließung mit einer fremden Frau, einer Ausländerin zwischen dem ausgehenden 5. und 2. Jh. v. Chr. seine Aktualität nicht verloren hat.

Auf eine freundliche Weise illustriert und unterstreicht diese These das im östlichen Diasporajudentum spielende Tobitbuch, das zwischen dem späten 3. und allenfalls dem späten 2. Jh. v. Chr. entstanden ist. In ihm wird erzählt, dass der aus seiner Heimat Thisbe in Obergaliläa nach Ninive deportierte fromme Tobit seinem Sohn Tobias, den er wegen der Einforderung ausgeliehenen Geldes nach Medien schickt, vor der Abreise den Rat erteilt, sich wie die Patriarchen eine Frau in der eigenen Verwandtschaft zu suchen (Tob 4,12 GI):[26]

„Hüte dich, Kind, vor jeder Unzucht und nimm dir vor allem eine Frau aus dem Samen deiner Väter, aber nimm keine fremde Frau, die nicht aus dem Stamme deines Vaters stammt, weil wir Söhne von Propheten sind.

[23] Auf dem Hintergrund dieses Prinzips wird auch die Bestimmung über die sog. Leviratsehe in Dtn 25,5–10 verständlich, nach welcher der Schwager eine kinderlose Witwe heiraten sollte und der erste aus dieser Ehe hervorgehende Sohn als der des verstorbenen Bruders bzw. Gatten gelten sollte; vgl. *M. Staszak*, Leviratsehe (NBL II), Düsseldorf–Zürich 1995, 626–627.

[24] Nach der Analyse von *Juha Pakkala*, Ezra the Scribe. The Development of Ezra 7–10 and Nehemia 8 (BZAW 347), Berlin–New York 2004, 302 (vgl. 82–135), stammt nur eine schmale Grundschicht der Esra-Erzählung aus der 2. Hälfte des 5. Jh.

[25] Zum Charakter der beiden Kapitel als später Fortschreibung vgl. *Juha Pakkala*, Ezra (s. Anm. 24), 180–211. Kompliziert wird die Sache, wenn es darum geht, in Neh 13 zwischen Tradition und Redaktion zu unterscheiden und die Frage zu beantworten, ob das Thema primär in Esr 10 oder in Neh 13 verankert ist. Nach dem in Neh 13 vorliegenden, jedenfalls redaktionell erweiterten Bericht hätte der Statthalter Nehemia (433–428 v. Chr.) nach seiner Ankunft in Jerusalem festgestellt, dass eine ganze Reihe von Gesetzesbestimmungen, darunter auch das Verbot der Verheiratung der Söhne mit fremden Frauen, nicht eingehalten worden sei (Neh 13,23–31).

[26] Vgl. dazu *Merten Rabenau*, Studien zum Buch Tobit (BZAW 220), Berlin–New York 1994, 46–48 bzw. knapp *Heinrich Groß*, Tobit. Judit (NEB), Würzburg 1987, 26–27 oder *Joseph A. Fitzmyer*, Tobit (CEJL), Berlin–New York 2004, 48.

Noa, Abraham, Isaak, Jakob, unsere Väter von Ewigkeit an bedenke, mein Kind, dass sie alle Frauen von ihren Brüdern nahmen und durch sie ihre Kinder gesegnet wurden, und dass ihr Same das Land erben wird."

Und so sollte es auf wunderbare Weise geschehen: In seiner Base Sara sollte er dank Gottes Vorsehung und Führung auf abenteuerliche Weise die ihm bestimmte Braut finden (vgl. Tob 3,7–17; 7,1–8,21) und mit ihr glücklich zu seinen Eltern zurückkehren (Tob 11,15b–18).[27]

5. Das Gemeindegesetz und die Folgen der Abgrenzung von den Völkern

Seinen deutlichsten Ausdruck hat die dtr Isolationsforderung in dem jedenfalls in seiner vorliegenden Gestalt nachexilischen Gemeindegesetz in Dtn 23,2–9 gefunden.[28] Es lautet:

[2] *Keiner, dessen Hoden zerquetscht oder dessen Harnröhre abgeschnitten ist, darf in die Gemeinde Jahwes eintreten.* [3] *Kein Bastard darf in die Gemeinde Jahwes eintreten, auch in der zehnten Generation darf er nicht in die Gemeinde Jahwes eintreten.* [4] *Kein Moabiter und Ammoniter darf in die Gemeinde Jahwes eintreten, auch in der zehnten Generation darf er in die Gemeinde Jahwes eintreten, niemals,* [5] *weil sie euch nicht mit Brot und Wasser begegnet sind auf dem Wege eures Auszuges aus Ägypten* (vgl. aber Dtn 2,26–27) *und er*[29] *gegen dich Bileam, des Sohn Beors aus Pitor in Aram Naharajim gedingt hat, um dich zu verfluchen.* [6] *Aber Jahwe, dein Gott, beschloss, Bileam nicht zu erhören, sondern Jahwe, dein Gott, verwandelte dir den Fluch in einen Segen, weil Jahwe, dein Gott dich liebte.* [7] *Du sollst ihr Heil und ihr Glück all deine Tage lang niemals suchen.* [8] *Du sollst den Edomiter nicht verabscheuen, denn er ist dein Bruder. Du sollst den Ägypter nicht verabscheuen, denn du bist ein Fremdling in seinem Lande gewesen.* [9] *Was die Kinder betrifft, die ihnen geboren werden, so darf die dritte Generation in die Gemeinde Jahwes eintreten.*

Das Gesetz ist nicht aus einem Guss: Seine ältesten Bestimmungen könnten in V. 2 und V. 3 vorliegen: Sie machen die Zeugungsfähigkeit eines Mannes zur Voraussetzung der Zulassung zur Gemeindeversammlung, während die folgenden die Abkömmlinge eines jüdischen Vaters und einer heidnischen Mutter für zehn Gene-

[27] Die Söhne sollen also nur innerhalb ihrer Verwandtschaft heiraten. Wie aber steht es mit den Töchtern? Ist die schöne Jüdin Ester, die der persische König zu seiner Gemahlin erkürt (Est 2), so dass sie den Mordbefehl Hamans gegen alle Juden im Reich rückgängig zu machen vermag (Est 8), wirklich nichts als die Gestalt einer Dichtung, in der sich die Sehnsüchte und das Wissen der Diasporajuden um ihre bedrohte Existenz spiegelt (*James A. Loader*, Ester (ATD 16/2), [4]1992, 209) oder verbirgt sich in ihr auch eine Erinnerung daran, dass schöne jüdische Mädchen von prominenten Nichtjuden geheiratet wurden? Zum Verhältnis der herodianischen Prinzessin Berenike, der Schwester König Agrippa II. mit Titus: *Edith Mary Smallwood*, The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian (Studies in Judaism in late antiquity 20), 385–388.

[28] Grundsätzlich gilt noch immer das Urteil von *Hossfeld / Kindl* (ThWAT VI/1987), 1211–1212, dieser Text sei stufenweise entstanden. Die Ansichten über die zeitliche Ausdehnung des Wachstumsprozesses sind jedoch strittig. Der Begriff des *qāhāl* scheint nach dem Befund in der priesterlichen Sprache beheimatet zu sein. Im Dtn Gesetz spielt er nur noch in der Erzählung in Dtn 9,1–10,11 in 9,10 und 11,4 eine Rolle. Mithin verdient die von *Horst Dietrich Preuß*, Das Deuteronomium (EdF 164), Darmstadt 1982, 142–143 vertretene Ansicht, das Gemeindegesetz spiegle in seiner vorliegenden Gestalt nachexilische ideologische Verhältnisse, noch immer Beachtung.

[29] Balak, der König der Moabter; vgl. Num 22,4–21, weiters 22,22–18 sowie 23,1–24,25.

rationen – und das heißt de facto für immer – ausschließen. Jude ist nur, wer eine jüdische Mutter hat. Die Rede von der Gemeinde statt vom Volk Israel zeigt, dass beide Anordnungen in der vorliegenden Form erst aus exilischer, wenn nicht nachexilischer Zeit stammen. Auf der nächsten Redaktionsstufe wurde festgelegt, Angehörige welcher Nachbarvölker aus dem Qahal ausgeschlossen bleiben und welche in ihn aufgenommen werden dürften: Vom Ausschluss der östlichen Nachbarn in V. 4 wurden nach V. 8 nur die Edomiter als Angehörige eines Brudervolks (vgl. Gen 25,21–26) und von den südwestlichen die Ägypter als solche des einstiges Gastvolkes ausgenommen. Dabei bezieht sich die Bestimmung in V. 9, nach der ihre Nachkommen erst in der dritten Generation aufgenommen werden dürfen, auf beide Völker. Die Moabiter und Ammoniter wurden zunächst nur durch V. 4 apodiktisch (wegen ihres angeblichen inzestuösen Ursprungs, Gen 19,30–38?) ausgeschlossen und nach V. 7 jede ihnen geleistete Begünstigung untersagt. Spätere Leser gaben sich damit nicht zufrieden und verlangten nach einer ausdrücklichen Erklärung für diese Verbote. Daher fügte einer von ihnen eine heilsgeschichtliche Begründung in V. 5a ein. Ein weiterer erkannte, dass diese Dtn 2,26–27 widersprach. Daher fügte er V. 5b–6 hinzu, ohne sich daran zu stören, dass die Bileamgeschichte keinerlei Beziehung zu den Ammonitern besitzt. Wenn die nördlichen und nordöstlichen Nachbarn Israels unerwähnt bleiben, so verweist das vermutlich auf den judäischen Horizont des Ganzen. Eine wirksame Kontrolle der hier vorliegenden Bestimmungen setzte, wenn sie keine Utopie bleiben sollte, eine flächendeckende und zugleich zentralisierte religiöse Rechtsprechung voraus, die in Juda kaum vor der späten Perserzeit verwirklicht sein dürfte.

Dass diese Ausgrenzungen nicht nur Beifall, sondern auch Widerspruch erfahren haben, zeigt hinsichtlich der Moabiter die Ruterzählung. Denn in ihr wird eine Moabiterin, die Schwiegertochter der Witwe des Elimelech aus Bethlehem, nicht nur in einem Akt der Leviratsehe von dem Judäer Boas geheiratet, sondern auch zur Urgroßmutter des Königs David. Die historische Novelle hinterfragt die Notwendigkeit des Verbots, eine Moabiterin zu heiraten und lässt das dritte Glied aus dieser Verbindung zum König von Juda aufsteigen.[30] Wenn man Fremde genauer kennenlernt, bleibt einem nicht verborgen, dass es auch unter ihnen anständige, treue und fromme Menschen gibt, mehr noch, dass sie gottesfürchtiger als die eigenen Frommen[31] und zur Umkehr bereiter als das eigene Volk sein können.[32]

6. Neue Blicke auf die Fremden in der Perserzeit und ihre Folgen

In der Königszeit hatten es die Bewohner der beiden israelitischen Reiche abgesehen von fremden Königsboten in ihrem Alltag mit Ausländern nur in Gestalt von

[30] Vgl. dazu *Irmtraud Fischer*, Rut (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien, 61–65, die 65 auf die bewusste Antithese zur Erzählung von der Brautschau Isaaks in Gen 24 hinweist.

[31] Beispiel: Der Philisterkönig von Gerar in Gen 20; die Matrosen in Jon 1,4–16.

[32] Beispiel: Die Gerichtspredigt des Propheten Jona in Ninive Jon 3; vgl. dazu *Otto Kaiser*, Wirklichkeit, Möglichkeit und Vorurteil. Ein Beitrag zum Verständnis des Buches Jona, in: *Ders.*, Des Menschen Glück und Gottes Gerechtigkeit. Studien zur biblischen Überlieferung im Kontext hellenistischer Philosophie (Tria Corda 1), Tübingen 2007, 41–53.

Händlern[33] und vermutlich auch einzelnen Fremden, die sich als „Fremdlinge" oder „Beisassen" dem Schutz einer Ortsgemeinde unterstellten, zu tun. Dagegen verbreiteten die immer wieder in das Land einfallenden Heere fremder Eroberer „Schrecken ringsum" (vgl. Jer 6,25; 20,3; 46,4; 49,25), weil sie Städte niederbrannten,[34] Frauen und Jungfrauen schändeten, die Heiligkeit ihres Tempels (587 v. Chr.) missachteten (Klgl 1,10; 2, 6–7) und die Gefangenen nackt in die Fremde verschleppten.[35] Das änderte sich in der Perserzeit (532–332) als einer Epoche, in der die Bewohner der Provinz Jehud am Frieden sowie am das Reich umspannenden Handeln teilhatten und in der Folge davon auch einen anderen Eindruck von den Ausländern als Menschen bekamen.[36] Wie sehr man die Sicherheit zu schätzen wusste, welche das Judentum unter der Oberherrschaft der persischen Großkönige besaß, zeigt sich daran, dass – anders als im Fall der Ägypter, Assyrer und Babylonier, von den Nachbarvölkern ganz zu schweigen – kein einziges Orakel gegen die Perser in den Prophetenbüchern überliefert ist. Auch nur der Gedanke an eine grundsätzliche Ausrottung der Fremden in der Provinz Jehud lag den für die Überlieferung des religiösen Schrifttums ihres Volkes verantwortlichen priesterlichen und levitischen Schreibern fern: Sie konnten vor der Notwendigkeit, mit Fremden Handel zu treiben, kaum die Augen verschließen, sondern höchstens veranlassen, dass es am Sabbat unterblieb.[37]

Daher verlangte das dem Deuteronomium vorgeschaltete und damit seine andersartigen Bestimmungen aufhebende Heiligkeitsgesetz in Lev 19,33–34 ausdrücklich, einen ausländischen Fremdling nicht zu bedrücken und auszunutzen (vgl. Ex 22,20), sondern ihn wie einen im Lande Geborenen zu behandeln und ihn zu lieben wie sich selbst,[38] weil auch die eigenen Vorfahren einst Fremdlinge in Ägypten ge-

33 In dieser Beziehung darf man den Rückschluss von perserzeitlichen Gegebenheiten auf Verhältnisse der Königszeit wagen, vgl. Neh 13,15–19 mit 10,32.

34 Vgl. 2 Kön 25,9 par Jer 39,7, weiters Jer 21,10; 32,29; 38,23. Zur Verschonung der Städte nördlich von Jerusalem durch den babylonischen König Nebukadnezar *Helga Weippert*, Palästina in vorhellenistischer Zeit (Handbuch der Archäologie: Vorderasien II/1), München 1988, 698.

35 Vgl. z. B. den Bericht des assyrischen Großkönigs Sanherib über seinen 3. Feldzug nach Syrien in *Kurt Galling*, Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen [3]1979, 67–69 bzw. *Rykle Borger*, Historische Texte in akkadischer Sprache aus Babylonien und Assyrien (TUAT I/4), Gütersloh 1984, 388–390. Zu den Deportationen im Zusammenhang mit der Eroberung Jerusalems vgl. Jer 52,28–28,30 und zur Zuverlässigkeit der Angaben *William McKane*, A Critical and Exgetical Commentary on Jeremiah II: Commentary on Jeremiah XXVI–LII (ICC), Edinburgh 1996, 52.

36 Vgl. dazu z. B. die Überblicke von *Angelika Berlejung*, Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel, in: *Jan Christian Gertz*, Grundinformation Altes Testament (UTB 2745), Göttingen 2004, 144–172; *Erhard S. Gerstenberger*, Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert (Bib. Enz. 8), Stuttgart 2005, 36–115 und *Hugh G. M. Williamson*, Studies in Persian Period History and Historiography (FAT 38), Tübingen 2004, 3–92 und speziell zu den Statthaltern, Hohenpriestern und Schreibern *Reinhard R. Kratz*, Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels (FAT 42), Tübingen 2006, 93–119.

37 Dafür sind die tyrischen Händler in Neh 13,16–20 ein kleines, aber gewiss signifikantes Beispiel.

38 Vgl. das sich auf den zum Volk gehörenden Nachbarn beziehende Liebesgebot in Ex 22,18. Umfassend dazu *Hans-Peter Mathys*, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) (OBO 71), Göttingen [2]1990.

wesen seien.[39] Unter „Lieben" ist hier nicht der bloße Gefühlsakt, sondern eine sich in entsprechenden Handlungen äußernde Zuwendung gemeint, die den anderen als Menschen sich gleich stellt und daher im Handel mit ihm gleiche Maße und Gewichte verwendet (Lev 19,35–37; 24,22). Der Fremde erscheint hier als jemand, zu dem man in Geschäftsverbindung als Händler und Handwerker steht. Als Gegenleistung wird von ihm erwartet, dass er Rücksicht auf die von allen Bewohnern des Landes geforderte Heiligkeit nimmt, die als Bedingung für ein heilvolles Leben galt (Lev 19,2; 26,1–13), also alle Handlungen unterlässt, die das Land verunreinigen (Lev 17,10.13.15; 20,2; 24,16) und die heilvolle Zuwendung Jahwes zu ihm und seinen Bewohnern gefährden (Lev 26,14–38).

Angesichts dieser Forderungen könnte sich der Schluss nahe legen, dass es sich beim „Fremdling" im Heiligkeitsgesetz bereits um einen Proselyten handelt. Dass das ein Kurzschluss wäre, belegt die Novellierung des Gesetzes über den Schuldsklaven in Lev 25,39–44.[40] Denn es unterscheidet deutlich zwischen zweierlei Sklaven, dem (israelitischen) Schuldsklaven, der nun wie ein Tagelöhner oder Beisasse behandelt werden soll (V. 40), und dem leibeigenen Sklaven, den man sich entweder bei den Nachbarvölkern oder unter den Kindern und Nachkommen der fremden Beisassen kaufen soll (V. 44–46). Handelte es sich bei ihnen bereits um Proselyten, so wären sie Glieder des Bundesvolkes gewesen und hätten damit auch der Schutzbestimmung unterstanden, dass kein Israelit Sklave eines Menschen sein darf, weil alle Israeliten Sklaven Gottes sind (V. 42).

Daher hat Ramírez Kidd mit Recht darauf bestanden, dass das Heiligkeitsgesetz von den Fremden im Lande die Respektierung der Gesetze verlangt, welche die Verunreinigung verbieten, ohne sie damit als Proselyten zu betrachten, so dass in dieser Beziehung gleiches Recht für Juden wie Fremde im Lande gilt. Damit besaßen sie aber weder in ihrer bürgerlichen noch in ihrer religiösen Stellung die gleichen Rechte wie die Landeskinder.[41]

Erst wenn aus dem Fremdling ein Proselyt geworden war, durfte er am Paschamahl teilnehmen und erst als solchem galten auch ihm die Schutzbestimmungen gegen den Verkauf in die Sklaverei.[42]

Bei dem Fremden, der nach 1 Kön 8,41.42b–43 aus der Ferne nach Jerusalem kommt, um zum Tempel hin zu beten, handelt es sich um einen Heiden, der nur den speziellen äußeren Vorhof betreten durfte.[43] Um ihn an dem todeswürdigen Verbrechen zu hindern, den inneren Vorhof zu betreten, der ausschließlich den Ju-

[39] Vgl. dazu auch *Klaus Gründwaldt*, Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26 (BZAW 271), Berlin–New York 1999, 248.

[40] Zu Lev 25,39–55 als Novellierung der älteren Bestimmungen über den Schuldsklaven in Ex 21,2–11 und Dtn 15,12–18 vgl. *Gregory C. Chirichigno*, Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East (JOST.S 141), Sheffield 1993, 302–343.

[41] *José E. Ramírez-Kidd*, Alterity and Identity in Israel (BZAW 283), Berlin–New York 1999, 48–71, bes. 68–71 und zur Sache *Eberhard S. Gerstenberger*, Israel (s. Anm. 36), 378–380.

[42] Vgl. dazu *Otto Kaiser*, Freiheit im Alten Testament, in: *Oswald Loretz* / *Kai A. Metzler* / *Hanspeter Schaudig* (Hg.), Ex Mesopotamia et ex Syria Lux. FS Manfried Dietrisch (AOAT 281), Münster 2002, 177–190 und *Ders.*, Politische und religiöse Freiheit im jüdisch-hellenistischen Schrifttum des 2. Jh. v. Chr, in: *Hermann Lichtenberger* / *Gerbern S. Oegema*, Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext (JSHRZ.St.1), Gütersloh 2002, 43–58.

[43] Vgl. dazu *Georg Hentschel*, 1 Könige (NEB), Würzburg 1984, 61.

den vorbehalten war, befand sich im Herodianischen Tempel an der entsprechenden Schranke eine Verbotstafel.[44] In der späteren Terminologie[45] handelt es sich bei einem solchen Ausländer um einen „Gottesfürchtigen"[46]. –Das gibt uns Anlass, daran zu erinnern, dass sich um den Kreis der um die Proselyten erweiterten Gemeinde zunehmend ein weiterer derer legte, die zwar den Herrn fürchteten und seine Gebote hielten, aber dennoch vom offiziellen Übertritt zum Judentum absahen, der die Beschneidung alles Männlichen in ihrem Hause zur Folge gehabt hätte.

In Dtn 10,14–20, dem Einsatz einer der jüngeren Einfügung,[47] wird die Liebe und damit dem Kontext nach auch die Versorgung des aus dem Ausland stammenden Fremdlings zu einer zentralen religiösen Verpflichtung, die dem Gebot, Jahwe als dem Gott aller Götter allein zu dienen, an die Seite gestellt wird. Auf die feierliche Erinnerung an die Erwählung in den V. 14 und 15 folgt in V. 16 die Ermahnung, die Israeliten sollten die Vorhaut ihres Herzens beschneiden und ihren Nacken nicht länger verhärten. Ihr schließt sich in den V. 17–18 eine Begründung an, die Jahwe als den Gott vorstellt, der allmächtig und unbestechlich ist und für die Elenden sorgt: „*Denn Jahwe, euer Gott, er ist der Gott der Götter und der Herr der Herren, der große Gott, der große, starke und furchtbare Gott, der keine Person ansieht und keine Bestechung annimmt, der der Waise und der Witwe Recht verschafft und den Fremden liebt, um ihn zu ernähren und bekleiden*." Als dem einen Gott liegen Jahwe nicht nur die Israeliten, sondern alle Notleidenden am Herzen: Er will, dass ihnen allen ihr Recht gewährt werde.[48] Daher sollten es die Israeliten nach V. 19 ihrem Gott gleich tun und den Fremdling ebenfalls lieben, d. h. ihn mit dem, was er für sein Leben braucht, versorgen, da Israel selbst Fremdling in Ägypten gewesen sei. An diese Mahnung schließt sich abrundend in V. 20 die andere an, Jahwe zu fürchten, ihm zu dienen, ihm anzuhangen und bei seinem Namen zu schwören. So wird hier das Gebot der Liebe zu den schwächsten Gliedern der Gesellschaft mit dem ersten Gebot verbunden, wie es auch für Jesus selbstverständlich war (Mk 12,29–31).

7. Die Reaktion der Völker auf die Sonderstellung Israels und sein Überleben als Bundesvolk Jahwes

Auch wenn die Forderung nach einer endogamen Ehe im Laufe der weiteren Jahrhunderte im Sinne von Dtn 7,3 dahin abgemildert wurde, dass ein Jude nur eine Jüdin heiraten darf und nur der zur Gemeinde gehört, der einer jüdischen Mutter entstammt, blieb der Grundsatz unangetastet, dass zwar Handel mit Nichtjuden, aber kein Zusammenleben und keine verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden erlaubt sind. Das führte zusammen mit der Verpflichtung

44 Text bei *Kurt Galling*, TGI[3] (s. Anm. 35), 91; vgl. bMid. II.iii fol. 35 und vor allem Josephus, Ant., XV.417.

45 Erstmals in der griechischen Übersetzung des Danielbuches in der Version des Theodot in Dan 8,33 belegt.

46 σεβόμενοι τὸν κύριον τὸν θεόν – „Gott den Herrn Fürchtende."

47 Zu dem Einschub in Dtn 10,14–11,1 vgl. *Timo Veijola*, Das 5. Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17 (ATD 8/1), Göttingen 2004, 255–258.

48 Vgl. dazu ebd., 257.

auf die Reinheits- und Speisegebote in der Diaspora unausweichlich zu einer gesellschaftlichen Isolation der Juden, die ein ambivalentes, aber aufs Ganze gesehen vorwiegend negatives Echo bei den Gebildeten der hellenistisch-römischen Zeit provozierte. Dagegen war und ist der Pöbel zu allen Zeiten bereit, wenn ihn Fanatiker aufstacheln, Menschen fremder Herkunft zu verachten, ihnen den Lohn ihres Fleißes zu missgönnen und den eigenen Minderwertigkeitsgefühlen durch Misshandlungen, Raub, Mord und Totschlag Erleichterung zu verschaffen.[49] Halten wir uns an die Gebildeten der hellenistisch-römischen Welt, so konnten sie die Juden wegen ihres strengen Haltens der Sabbatruhe[50] und ihrer Beachtung komplizierter Speisevorschriften als abergläubisch, wegen ihrer Beschneidung als verstümmelt verachten und ihre freiwillig akzeptierte Isolation von allen Völkern als Ausdruck eines allgemeinen Menschenhasses missdeuten. Darüber hinaus liefen über die Art ihrer Gottesverehrung, die sich so grundlegend von der ihren unterschied, die wildesten Gerüchte um.[51] Andererseits konnten sie die Juden wegen der Bildlosigkeit ihrer Verehrung eines einzigen Gottes, ihrer Gerechtigkeit, ihrer Weisheit und ihrer Hilfsbereitschaft bewundern.[52]

Insgesamt aber gehörten für die Gebildeten der Antike auch die Juden zu den als Barbaren bezeichneten Fremden,[53] eine Bezeichnung, mit der sich noch die Bürger des Imperium Romanum in der Kaiserzeit zur Verdeutlichung des Gegensatzes zwischen ihrer eigenen zivilisierten und der übrigen Welt bedienten.[54] Blicken wir auf die Juden, so haben sie anders als die griechisch-hellenistische Welt in der biblischen Zeit keinen Begriff wie den der Barbaren als Bezeichnung aller Fremden entwickelt; denn für sie waren nicht Bildung und zivilisatorische Güter, sondern die Kenntnis und Befolgung der Tora als Ausdruck des angemessenen Verhaltens zu dem einzigen wahren Gott das entscheidende Kriterium für die Beurteilung von Menschen und Völkern. Erst im nachbiblischen Judentum bildete die Rede vom *gôj*, vom Heiden ein religiöses Äquivalent zu jenem für die griechisch-hellenistische vom Barbaren.[55]

Als sich in der hellenistischen Zeit die kulturellen Kontakte zwischen Judentum und Hellenismus dank der Einbeziehung des jüdischen Tempelstaates als eines ἔθνος (ethnos), erst in den Verband des ptolemäi-

[49] Als eindrückliches Beispiel kann die systematische Judenverfolgung dienen, die 38 n. Chr. mit Billigung des römischen Statthalters Avillius Flaccus in Alexandrien stattfand; Philo, Flacc. 62–70 und Josephus, Ant. XVIII. 257–260; dazu *Edith Mary Smallwood*, The Jews (s. Anm. 27), 233–346.

[50] Vgl. dazu insgesamt *Nicholas R. M. de Lange* / *Clemens Thomas*, Antisemitismus I. (TRE III/1987), 119–121 und die Belege bei *Louis H. Feldman* / *Meyer Reinhold*, Jewish Life and Thought among Greeks and Romans. Primary Readings, Edinburgh 1996, 366–373.

[51] Belege bei *Louis H. Feldman* / *Meyer Reinhold*, Jewish Life (s. Anm. 50), 361–365. 373–377. 377–381. 384–387.

[52] Belege ebd., 108–113. 113f. 119f. 120.

[53] Zur Geschichte des Begriffs vgl. *Volker Losemann*, Barbaren (DNP 2/1997), 439–444.

[54] *Albrecht Dihle*, Die Begegnung mit Fremden im Alten Griechenland, in: *Jürgen Dummer* / *Meinolf Vielberg* (Hg.), Der Fremde – Freund oder Feind? Überlegungen zu dem Bild des Fremden als Leitbild (Altertumswissenschafltiches Kolloquium 12), Stuttgart 2004, 39.

[55] Vgl. die Belegstellen in *Marcus Jastrow*, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature I, New York 1950, 220 sub voce.

schen und dann des seleukidischen Reiches verstärkten,[56] wuchs die Anziehungskraft der „modernen" internationalen hellenistischen Kultur:[57] Von einem Kranz hellenistischer Städte umgeben, erschien es manchen Mitgliedern der Oberschicht und nicht zuletzt solchen aus dem hohepriesterlichen Geschlecht der Zadokiden angebracht, die Verfassung Jerusalems sowie die väterliche Religion zu modernisieren und dadurch die Schranke zur hellenistischen Umwelt aufzuheben. Entsprechendes ahnte schon der Jerusalemer Weise Jesus Sirach voraus, der ein deutliches Empfinden für die Unterscheidung zwischen solchen Elementen der fremden Kultur besaß, die ohne Schaden für das Judentum aufgenommen werden konnten,[58] und solchen, die auf keinen Fall übernommen werden durften. In politischer Hinsicht ermahnte er die Zadokiden, die Stellung des Hohepriesters keinesfalls zu gefährden,[59] und in religiöser seine Schüler, an der Tora festzuhalten. Dabei konnte er die stoische Konzeption des Weltbürgers, die auf der Teilhabe aller Menschen an der göttlichen Vernunft, dem göttlichen λόγος (lógos) beruht, in angemessener Weise aufnehmen und zugleich begrenzen: Er leugnete nicht, dass Gott seine Weisheit über alle seine Werke ausgegossen und also auch allen Menschen an ihr teilgegeben hat, aber er unterstrich im gleichen Atemzug, dass der Herr den größten Anteil an ihr denen verliehen hat, die ihn lieben, und das sind nach Dtn 12,12–13 bekanntlich die, welche seine Gebote halten (Sir 1,1–10).[60] Entsprechend erklärte er die Tora zum Inbegriff aller Weisheit (Sir 24,1–23)[61] und die Furcht des Herrn zu ihrer Wurzel und Krone (Sir 1,11–20).[62] So gelang es ihm, die Sonderstellung Israels unter den Völkern als dem Volk, dem Gott das Gesetz des Lebens gegeben hat (Sir 17,11; 45,5), zu rechtfertigen,[63] wobei er im

56 Vgl. die Überblicke über die Epoche bei *Ernst Haag*, Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr. (Bib. Enz. 9), Stuttgart 2003, 33–111 bzw. knapp *Angelika Berlejung*, Geschichte (s. Anm. 36), 172–185.

57 Dazu immer noch grundlegend *Martin Hengel*, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v.Chr. (WUNT 10), Tübingen ^{3}1988.

58 Vgl. dazu *Johannes Marböck*, Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira (BZAW 272), Berlin–New York 1999, 160–173 und *Otto Kaiser*, Weisheit für das Leben. Das Buch Jesus Sirach übersetzt und eingeleitet, Stuttgart 2005, 140–143.

59 Vgl. Sir 45,25e–26 und 50,1–24, bes. 50,24c–f.; dazu *Johannes Marböck*, Der Hohepriester Simon in Sir 50 – Ein Beitrag zur Bedeutung von Priestertum und Kult im Sirachbuch, in: *Ders*., Weisheit und Frömmigkeit. Studien zur alttestamentlichen Literatur der Spätzeit (Österreichische Biblische Studien 29), Frankfurt a. Main u. a. 2006, 155–168.

60 Vgl. *Johannes Marböck*, Weisheit (s. Anm. 58), 17–34 und jetzt bes. *Ursel Wicke-Reuter*, Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa (BZAW 298), Berlin–New York 2000, 188–206.

61 Vgl. dazu *Johannes Marböck*, Weisheit (s. Anm. 58), 44–96; *Ders*., Zum Verständnis der Weisheit bei Jesus Ben Sira, in: *Ders*., Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach, hg. von *Irmtraud Fischer* (HBS 6), Freiburg–Basel–Wien 1995, 52–57, *Ders*. Gottes Weisheit unter uns. Sir 24 als Beitrag zur biblischen Theologie, in: ebd., 73–87; *Ursel Wicke-Reuter*, Göttliche Providenz (s. Anm. 60), 206–223 und *Otto Kaiser*, Des Menschen Glück (s. Anm. 32), 30–49.

62 Zur Gottesfurcht als Kern der Religion Ben Siras vgl. *Oda Wischmeyer*, Die Kultur des Buches Jesus Sirach (BZNW 77), Berlin–New York 1995, 278–281.

63 Vgl. dazu *Johannes Marböck*, Zum Verständnis (s. Anm. 61), 52–72; *Ursel Wicke-Reuter*, Göttliche Providenz (s. Anm. 60), 188–223.

tiefsten Herzen darauf hoffte, dass Gott seine in der Tora und den Prophetenbüchern vorliegenden Verheißungen erfüllen und Israel vor dem Übermut seiner Nachbarn erlösen würde (Sir 36,1–22).[64]

Seinem politischen Rat blieb der Erfolg versagt; denn der Zadokide Jason erkaufte etwa zehn Jahre später das Amt des Hohepriesters vom Seleukiden Antiochos IV., um dann mit der Hellenisierung der Erziehung zu beginnen und die Umwandlung der Rechtsstellung Jerusalems in eine Polis vorzubereiten (2 Makk 4,7–15).[65] Er wurde jedoch durch den Bruder seines Schatzmeisters Menelaos verdrängt, der beim König die Einstellung des täglichen Opfers erwirkte und einen Altar für den Baal Schamen, den Herrn des Himmels, im Tempel aufstellte (vgl. 2 Makk 4,23–24 mit Dan 9,27; 11,31).[66] Es war das Verdienst der Makkabäer oder Hasmonäer, Judas' und seiner Brüder Jonatan und Simon, dass der Tempeldienst wiederhergestellt und mittels ihres geschickten Wechsels zwischen Partisanenkriegen, offenen Kriegen und diplomatischen Verhandlungen in den Jahren von 167–141 die staatliche Unabhängigkeit für ein größeres Israel zurückgewonnen wurde,[67] der erst Pompejus der Große mittels der Eroberung Jerusalems im Jahre 63 v. Chr. ein Ende bereitete.[68] Mochte das Reich der Hasmonäer wie das des Herodes und seiner Söhne untergehen, die Jüdischen Aufstände zwischen 65 und 135 n. Chr. mit katastrophalen Folgen für die betroffenen Juden zusammenbrechen, so blieb das über die Welt verteilte Judentum doch bis zum heutigen Tage das Volk, dessen Daseinsrecht sich auf den Gehorsam gegen die göttliche Weisung gründet und das sich als das von Gott erwählte Volk von den anderen Völkern geschieden weiß.[69]

Der Autor: *Univ.-Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Otto Kaiser wurde 1924 in Prenzlau/Uckermark geboren. Er ist evangelischer Theologe, promovierte im Jahre 1956 an der Universität Tübingen und habilitierte sich dort im Jahre 1957 für das Fach Altes Testament. Von 1960 bis 1993 lehrte er als Universitätsprofessor in Marburg. Zur Fülle der in den vorliegenden Ausführungen angeführten Publikationen seien genannt: Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments (3 Bände), Göttingen 1993–2003; Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments (3 Bände), Gütersloh 1992–1994. Zahlreiche weitere Beiträge zu bibeltheologischen, exegetischen sowie hilfswissenschaftlichen Themen ergänzen sein Werk. Nicht unerwähnt darf seine Herausgeberschaft der renommierten Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (ZAW) bleiben.*

64 Zur Ursprünglichkeit von Sir 36,1–22 vgl. *Johannes Marböck*, Das Gebet um die Rettung Zions in Sir 36,1–22 (G 33,1–13a; 36,16b–22) im Zusammenhang der Geschichtsschau Ben Siras, in: *Ders.*, Gottes Weisheit (s. Anm. 61), 149–166.

65 Vgl. *Martin Hengel*, Judentum (s. Anm. 57), 503–511. 515–527; dazu *Klaus Bringmann*, Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175–163 v. Chr.) (AAWG III/132), Göttingen 1983, 66–69 bzw. *Ders.*, Geschichte der Juden im Altertum. Vom babylonischen Exil bis zur arabischen Eroberung, Stuttgart 2005, 101–111.

66 Zum geschichtlichen Verlauf vgl. *Klaus Bringmann*, Hellenistische Reform (s. Anm. 65), 66–96 bzw. *Ders.*, Geschichte der Juden im Altertum. Vom babylonischen Exil bis zur arabischen Eroberung, Stuttgart 2005, 101–111. Zum „Greuel der Verwüstung" bzw. Baal Schamem siehe *Klaus Koch*, Das Buch Daniel (EdF 144), Darmstadt 1980, 136–140.

67 Vgl. dazu *Klaus Bringmann*, Geschichte der Juden (s. Anm. 66), 113–130.

68 Ebd., 161–166.

69 Ebd., 238–289.

Ewald Volgger

Alte und/oder neue Liturgie?

Zum Problem der Gleichzeitigkeit von vor- und nachkonziliarem Ritus

Das Motu proprio „Summorum Pontificum" von Papst Benedikt XVI., veröffentlicht am 7. Juli 2007[1], hat die vorkonziliare Liturgie in der 1962 geringfügig geänderten tridentinischen Form als außerordentliche Liturgie der römisch-katholischen Kirche, als einen Usus desselben Ritus eingeführt. Das selbstverständliche Nebeneinander der nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erneuerten Liturgie als ordentliche und der vorkonziliaren als außerordentliche Form ist ein Novum in der Geschichte der Kirche.

Im Brief an die Bischöfe anlässlich der Publikation des Motu proprio bittet der Papst, alle, die sich mit der Frage des zweifachen Usus beschäftigen, mögen „das Herz weit auftun …, um all dem Raum zu lassen, wozu der Glaube selbst Raum bietet" (vgl. 2 Kor 6,11–13).[2] Trotzdem muss die Sache selbst mit der nötigen kritischen Distanz betrachtet werden können.[3]

1. Mit der gebotenen Achtsamkeit und Ehrfurcht

Nach dem Hinweis auf vorangegangene päpstliche Bemühungen und Reformen durch Gregor den Großen, Pius V. und weitere Päpste, verweist Benedikt XVI. auf den Wunsch des Zweiten Vatikanischen Konzils, „die gebotene Achtsamkeit und Ehrfurcht gegenüber dem Gottesdienst wiederherzustellen und den Erfordernissen unserer Zeit anzupassen". In diesem Sinne habe Paul VI. die nachkonziliaren Liturgiebücher approbiert; diese erneuerte Liturgie ist in eine Vielzahl von Volkssprachen übersetzt und von den Bischöfen, Priestern und Gläubigen bereitwillig angenommen worden. Johannes Paul II. hat diese Arbeit weitergeführt mit der dritten Ausgabe der Editio typica des Messbuches im Jahr 2002.

Andererseits aber, so merkt der Papst an, gibt es „nicht wenige Gläubige", die den

[1] Apostolisches Schreiben Motu proprio *Summorum Pontificum* von Papst Benedikt XVI. vom 7. Juli 2007, in: *Albert Gerhards* (Hg.), Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Benedikts XVI. zur Liturgie (Theologie kontrovers), Freiburg–Basel–Wien 2008, 12–18. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Papst Benedikt XVI. Apostolisches Schreiben Summorum Pontificum. Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe anlässlich der Publikation. 7. Juli 2007 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 178), Bonn 2007; Download unter http://www.dbk.de/imperia/md/content/schriften/dbk2.vas/ve_178.pdf (Stand: 6.5.2009)

[2] Vgl. Brief des heiligen Vaters Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe anlässlich der Publikation des Apostolischen Schreibens Motu proprio *Summorum Pontificum* über die römische Liturgie in ihrer Gestalt vor der 1970 durchgeführten Reform, in: *Albert Gerhards* (Hg.), Ein Ritus – zwei Formen (s. Anm. 1), 23; siehe auch Anm. 1.

[3] *Andrea Grillo*, Ende der Liturgiereform? Das Motu proprio „Summorum pontificum", eine wertvolle Besprechung aus liturgiewissenschaftlicher und -theologischer Sicht, in: Stimmen der Zeit (2007, Heft 11), 730–740.

früheren liturgischen Formen mit großer Liebe und Empfindung nachhingen. Daher hat bereits Johannes Paul II. im Jahr 1984 mit dem Indult „Quattuor abhinc annos", erarbeitet von der Kongregation für den Gottesdienst, gestattet, dass das Messbuch von 1962 unter besonderen Bedingungen benützt werden könne.[4] Derselbe Papst hat dieses Anliegen mit dem Schreiben Motu proprio „*Ecclesia Dei*" vom 3. Juli 1988[5] bekräftigt und die Bischöfe gebeten, den Gläubigen mit dem Wunsch nach der alten Liturgie großherzig zu begegnen.[6]

Joseph Kardinal Ratzinger hatte sich in seiner Funktion als Präfekt der Glaubenskongregation stark gemacht für die Renommierung der „alten Liturgie". In einem Schreiben vom 23. Juni 2003 an den Bonner Philologen Heinz-Lothar Barth, der den Kardinal um eine Einschätzung der Bemühungen um den Alten Ritus bat, antwortete Ratzinger:

„Ich glaube aber, dass auf Dauer die römische Kirche doch wieder einen einzigen römischen Ritus haben muss; die Existenz von zwei offiziellen Riten ist in der Praxis für die Bischöfe und Priester nur schwer zu ‚verwalten'. Der römische Ritus der Zukunft sollte ein einziger Ritus sein, auf Latein oder in der Landessprache gefeiert, aber vollständig in der Tradition des überlieferten Ritus stehend; er könnte einige neue Elemente aufnehmen, die sich bewährt haben, wie neue Feste, einige neue Präfationen in der Messe, eine erweiterte Leseordnung – mehr Auswahl als früher, aber nicht zu viel – eine ‚oratio fidelium', d. h. eine festgelegte Fürbitt-Litanei nach dem Oremus vor der Opferung, wo sie früher ihren Platz hatte."[7]

Am 9. November 2008 meldete Radio Vatikan unter dem Stichwort „*Weitere Liturgiereform?* Papst Benedikt XVI. will eine weitere Reform der Liturgie, die sich mehr auf den Reichtum der Alten Messe stützt."[8] Zur Besprechung in diesem Rahmen wird das Motu prorio, das am 14. September 2007 Gültigkeit erhielt, als bekannt vorausgesetzt. Die inzwischen verstrichene Zeit gibt ein interessantes Bild von Reaktionen, Einschätzungen, Feststellungen und Herausforderungen bis hin zur Eingliederung der Päpstlichen Kommission *Ecclesia Dei* in die Glaubenskongregation.[9]

2. Reaktionen auf das apostolische Schreiben

Einige Reaktionen im deutschen und italienischen Raum seien hier angespro-

4 Brief „Quattuor abhinc annos" der Gottesdienstkongregation an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen „über die Gewährung des Indults, die Messe nach dem Missale Romanum in der Ausgabe von 1962 feiern zu dürfen", vom 3. Oktober 1994, in: *Martin Klöckener* (Hg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Dokumente des Apostolischen Stuhls 4.12.1983 – 3.12.1993 (Dokumente zur Erneuerung der Liturgie 3), Freiburg/CH 2001, 325–327.

5 Apostolisches Schreiben Motu proprio Papst Johannes Paul II. zur Errichtung einer Päpstlichen Kommission, um den Mitgliedern der „Priesterbruderschaft des heiligen Pius X." oder Gläubigen, die ihr nahestehen, die volle kirchliche Gemeinschaft zu ermöglichen, vom 2. Juli 1988, in: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie 3 (s. Anm. 4), 645–650.

6 Vgl. *Albert Gerhards* (Hg.), Ein Ritus – zwei Formen (s. Anm. 1), 14.

7 *Albert Gerhards*, Versuch eines Resümees, in: *Ders.* (Hg.), Ein Ritus – zwei Formen (s. Anm. 1), 164.

8 Notiz auf der Homepage von Radio Vatikan vom 9.11.2008: http://www.oecumene.radiovaticana.org/ted/Articolo.asp?c=243621: Das sagte der Präfekt der Apostolischen Signatur, Erzbischof Raymond Burke, im Gespräch mit dem Monatsmagazin ‚Inside the Vatican'.

9 Vgl. Newsletter Radio Vatikan, 12.3.2009.

chen. Zunächst haben zum Datum der Veröffentlichung die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen ihre Stellungnahmen abgegeben, die allesamt verständnisvoll und versöhnend geklungen haben. Die Bischofskonferenzen haben ihrerseits ausführende Bestimmungen versprochen, die vonseiten Deutschlands mit den *Leitlinien zum Apostolischen Schreiben* eingelöst wurden.[10] Diese Leitlinien beteuern zunächst die ordentliche Liturgie als die Normalsituation und geben einige weiterführende Klärungen. Es wird eingefordert, dass die Eignung der Priester in der Annahme beider Formen des einen Ritus bestehen muss, dass eine Vertrautheit mit der alten Form notwendig ist für jene, die diese feiern wollen oder sollen und dass diese lateinische Sprachkenntnisse haben müssen. Welchen Ausmaßes wird nicht gesagt. Zum Erwerb der Kenntnisse sowohl des Ritus als auch der Sprache haben die Bischöfe Weiterbildung in Aussicht gestellt. Zudem wurde den Priestern zugestanden, dass sie dem Wunsch von Gläubigen nach der Alten Messe in ihrer eigenen Pfarrei nicht selbst nachkommen müssen, wenn sie aus persönlichen Gründen oder wegen Überlastung nicht die Möglichkeit dazu sehen. In diesem Falle ist der Wunsch dem Diözesanbischof zu unterbreiten. Nun ist zur Situation in Deutschland zu sagen, dass es auch jetzt nur wenige, eigentlich für die Betreiber enttäuschend wenige Anfragen gibt, welche die Alte Messe bzw. Alte Liturgie insgesamt einfordern. An der Kirchenbasis ist ein erstaunlich überzeugtes Bekenntnis zur erneuerten Liturgie erkennbar. Erzbischof Zollitsch bestätigte, dass es nur wenig Nachfrage für die Alte Messe gibt.[11] In Österreich hat die Bischofskonferenz keine weiterführenden Aussagen getätigt.

In Zeitungen und Zeitschriften wird die Frage durchaus kontroversiell diskutiert. Große Zeitungen wie die FAZ oder die Süddeutsche Zeitung haben sich dieses Themas angenommen. Es gibt einige Repräsentanten, wie den Schriftsteller Martin Mosebach oder den Philosophen Robert Spaemann, die sich für die Alte Form der Liturgie stark machen. Mosebach hat schon seit längerem mit dem Buch „Häresie der Formlosigkeit“[12] die Liturgiereform insgesamt kritisiert. In einem Manifest hatte bereits vor dem Erscheinen des Motu proprio eine etwa 60köpfige Gruppe von durchaus namhaften deutschen Intellektuellen, unter ihnen die Schriftsteller Botho Strauß, Martin Mosebach und Ulla Hahn, gefordert, „die Ächtung der bis zur Reform von 1970 gültigen Messe“ aufzuheben.[13]

Auf Expertenebene hat der Bonner Liturgiewissenschaftler Albert Gerhards mit einem Band in der Reihe „Theologie kontrovers“ mit kritischen und befürwortenden Beiträgen reagiert.[14] Norbert Lüdicke bespricht das Motu proprio aus kanonistischer Sicht.[15] Winfried Haunerland reflektiert das Motu proprio mit seinen liturgiewissenschaftlichen Fragen und He-

[10] DBK 2007-09-28 Apostolisches Schreiben Motu proprio *Summorum Pontificum* Leitlinien für die deutschen Diözesen. Siehe auch: http://dbk.de/imperia/md/content/pressemitteilungen/2007-2/2007-068_1-leitlinien_summorum_pontificum.pdf (Stand: 6.5.2009)

[11] Vgl. KathPress-Info-Dienst Nr. 398 vom 25.9.2008.

[12] *Martin Mosebach*, Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind, Wien 2002.

[13] Vgl. http://www.vaticanradio.org/ted/Articolo.asp?c=113736.

[14] Vgl. *Albert Gerhards* (Hg.), Ein Ritus – zwei Formen (s. Anm. 1).

[15] Vgl. *Norbert Lüdicke*, Kanonistische Anmerkungen zum Motu proprio *Summorum Pontificum*, in: Liturgisches Jahrbuch 58/1 (2008), 3–34.

rausforderungen und fügt eine umfassende Publikationsliste an.[16] Außerordentliche Beachtung verdient der Beitrag von Martin Klöckener, der das Motu proprio und seine Inhalte auf dem Hintergrund der Liturgiegeschichte in Frage stellt und dessen Bewertung liturgietheologisch einordnet.[17] Jüngst hat E. Nordhofen einen wertvollen Diskussionsbeitrag von namhaften Repräsentanten beider Richtungen publiziert.[18]

In Italien ist der Widerstand beachtlich. Bereits im September 2007 berichtete die Tageszeitung „La Repubblica", dass es Tausende an Briefen und Stellungnahmen von Bischöfen, Priestern und Laien an die Bischofskonferenz gegeben habe, die massiv gegen die Wiedereinführung des alten Usus der römischen Liturgie Stellung beziehen.[19] Die Tageszeitung „Roma" berichtete am 16. September 2007, dass der Bischof von Caserta, Raffaele Nogaro, eine Messe im alten lateinischen Ritus nicht gestattete, die von einer Gruppe von 30–40 Gläubigen vom Rektor der Kirche Sant' Anna erbeten worden war, um, wie es heißt, keine Präzedenzfälle zu schaffen. Die Alte Messe sei eine „Komödie, welche die Gläubigen verwirre anstatt ihnen zum Gebet zu verhelfen", sagte er nach Angaben von „Casertanews". Auch andere Bischöfe haben sich bei der Umsetzung des Motu proprio in ihrer Diözese zurückgehalten, so dass es bis dato zu keiner derartigen Stellungnahme von Seiten der CEI gekommen ist wie in Deutschland.

In Italien ist eine Stimme besonders hervorzuheben, die für viele steht. Paolo Farinella, seit 34 Jahren Priester, in Genua lebend, Pfarrer, Bibelwissenschaftler, Experte für christliche Archäologie und orientalische Sprachen. Er ist Mitarbeiter der Zeitschrift *Missioni Consolata* in Turin mit 60.000 Abonnenten und arbeitet auch mit *Il Segno* zusammen. In wenigen Tagen hatte er unmittelbar nach Veröffentlichung des Motu proprio eine Schrift von etwa 70 Seiten verfasst, mit der er aufzeigt, wie sehr er die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils rezipiert und als Frucht des Heiligen Geistes wahrgenommen hatte, insbesondere die liturgische Reform als reifste Frucht des Lehramtes in den letzten 400 Jahren.

Paolo Farinella geht den theologischen und pastoralen Beweggründen nach, aufgrund derer er dem Papst in diesem Punkt des Lehramtes den Gehorsam aus Gewissensgründen verweigern müsse. Bewegt erklärt der Autor, wie sehr das Dokument auf die persönlichen Beweggründe des Papstes zurückzuführen ist, ohne genügenden Rückhalt in der großen Gemeinschaft der Kirche zu haben. Die wenigen „Nostalgiker" der alten Messe, so Farinella, legitimieren es nicht, ein Ereignis wie das Zweite Vatikanische Konzil mit seinen Erkenntnissen und Festlegungen, mit seinen Folgen und Konsequenzen in dieser Weise in Frage zu stellen. Passioniert zeigt er auf, wie er sich bemüht habe, gegen vie-

16 *Winfried Haunerland*, Ein Ritus in zwei Ausdrucksformen. Hintergründe und Perspektiven zur Liturgiefeier nach dem Motu proprio „*Summorum Pontificum*", in: Liturgisches Jahrbuch 58/4 (2008), 179–203.

17 *Martin Klöckener*, Wie Liturgie verstehen? Anfragen an das Motu proprio „Summorum Pontificum" Papst Benedikt XVI., in: *Ders.* u.a. (Hg.), Liturgie verstehen. Ansatz, Ziele und Aufgaben der Liturgiewissenschaft (Archiv für Liturgiewissenschaft 50), Freiburg/CH 2008, 268–305.

18 *Eckhard Nordhofen* (Hg.), Tridentinische Messe – ein Streitfall. Reaktionen auf das Motu proprio „Summorum Pontificum Benedikt XVI. Arnold Angenendt, Daniel Deckers, Albert Gerhard, Martin Mosebach und Robert Spaemann im Gespräch, Kevelaer 2008.

19 Vgl. KathPress-Meldung vom 14.9.2007.

le Schwierigkeiten den Weg der nachkonziliaren Kirche zu gehen, zu begleiten und zu verteidigen. Nun fühle er sich förmlich verraten. Aus Liebe zur Kirche müsse er sich dem Ansinnen des Motu proprio entgegenstellen.[20] Er hat dieses Schreiben an den Papst persönlich seinem Bischof und Vorsitzenden der Bischofskonferenz Angelo Bagnasco übergeben und ihn gebeten, das Schreiben wiederum persönlich dem Papst zu übermitteln, was auch geschehen ist.

Eingeführt wird die Veröffentlichung dieser Schrift von Rinaldo Falsini, einem der bekannten Liturgiewissenschaftler Italiens, selbst Konzilsteilnehmer und Sekretär für die Erstellung der Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium" und anschließend Konsultor im Consilium, dem entscheidenden Gremium für die Umsetzung der nachkonziliaren Liturgiereform, schließlich auch Mitglied der Arbeitsgruppe der italienischen Übersetzung des Missale Romanum von 2002. Mit Interesse, innerer Anteilnahme und mit Freude hat er die Ausführungen von Farinella zur Kenntnis genommen, die er durch sein Vorwort fördert und unterstreicht.

3. Anfragen und Diskussionspunkte

In den folgenden Punkten werden wichtige Anfragen und Kritikpunkte aufgegriffen und reflektiert.

1. Obwohl dem Papst viele abgeraten haben, entscheidet er trotzdem im Sinne einer kleinen Gruppe und verpflichtet alle Priester, auch den Alten Ritus grundsätzlich anzuerkennen und in Gleichzeitigkeit zum erneuerten praktizieren zu müssen. In der Tradition der Kirche hat es noch nie eine solche Verpflichtung der Gleichzeitigkeit von zwei Messbüchern gegeben.

2. Das genannte Prinzip „lex orandi – lex credendi" als Begründung für die parallele Einführung der Alten Messe relativiert die Liturgietheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils zur theologischen Ermessensfrage.

3. Die nach dem Konzil erneuerte Liturgie und der damit zusammenhängende Einsatz für die Umsetzung der nachkonziliaren Liturgie werden entwertet; in dem damit verbundenen Einsatz fühlen sich viele verletzt.

4. Es ist zu befürchten, dass die Folge dieses Dokuments nicht „Frieden und Einigkeit" sein werden, sondern mitunter Spaltung und Uneinigkeit in pfarrlichen Gemeinschaften und anderen gemeinschaftlichen Einrichtungen wie Ordensgemeinschaften u. ä.

5. Die Pfarrgemeinde als Ort, in der die Fragen der Liturgie besprochen werden müssen, wird in ihrer Bedeutung zurückgestellt; der PGR als Pastoralrat für die Pfarrei oder einer Seelsorgeeinheit findet hier keine Berücksichtigung.

6. Die Intention, zum tridentinischen Missale in der Ausgabe von 1962 zurückzukehren, entspricht nicht der Intention Papst Johannes XXIII., der die Reform gewollt und eingeleitet hat. Es hat kein Missale Johannes XXIII. gegeben, es war lediglich eine weitere Ausgabe eines tridentinischen. Hier muss die historische Begründung reflektiert werden.

7. Die Ausnahme, das Triduum Sacrum nach dem Missale Pauls VI. feiern zu müssen, gibt nach der erfolgten Umformu-

[20] *Paolo Farinella*, Ritorno all'Antica Messa. Nuovi probleme e interogative. Prefazione di un testimone Padre Rinaldo Falsini, San Pietro in Cariano 2007.

lierung der Karfreitagsbitte für die Juden kaum mehr Sinn. Hier zeigt sich, wie sehr grundlegende Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils in Frage gestellt werden von denen, denen der Papst entgegen kommen wollte.[21]

8. Dem Ritus-Begriff des *Motu proprio* muss der Liturgie-Begriff des Zweiten Vatikanischen Konzils gegenüber gestellt werden: es geht um ein lebendiges Feiern unter der aktiven und bewussten Anteilnahme der ganzen Gemeinde und unter Einbeziehung der liturgischen Dienste vor allem auch der Frauen, die sich aus der Taufberufung ergeben; zwei so unterschiedliche Messbücher als zwei Formen des einen römisch-katholischen Ritus zu verstehen, ist schwierig und auf dem Hintergrund des Zweiten Vatikanischen Konzils kaum nachvollziehbar.

9. Die beiden Messbücher bedingen eine je eigene Ekklesiologie, ein eigenes Verständnis der Kirche, der Theologie, der Liturgie, die auch unvereinbare Differenzen aufweisen: vorkonziliare Inhalte können nicht gleichzeitig nachkonziliare Überzeugung sein; werden die beiden Formen in einer Pfarrgemeinde gefeiert, werden zwei Welten sichtbar; wie soll ein Pfarrer die beiden Überzeugungsgemeinschaften zum Frieden führen?

10. Die Lesungen im Missale Pius V., auch von 1962, sind fest integriert, vor allem auf das neue Testament beschränkt, lediglich für ein Lesejahr gedacht; wie vereinbart sich der Inhalt der Liturgie mit der Einbindung eines großen Umfanges des Alten Testamentes und der Erweiterung des Lesematerials der Heiligen Schrift auf drei Lesejahre hin mit der vorkonziliaren Form? Das vorkonziliare Missale enthält etwa 150 biblische Lesungen, das nachkonziliare Missale mit den drei Lesezyklen enthält 570 allein für die Sonntage. Hier sind die beiden Lesezyklen für die Wochentage und die Lesungen für die besonderen liturgischen Feieranlässe noch nicht eingerechnet.

11. Der liturgische Kalender unterscheidet sich in den beiden Messbüchern nicht unerheblich; nach welchem Kalender feiert die Gemeinde, wenn sie beide Formen der einen Liturgie feiern kann? Wer entscheidet diese Frage? Welche Kriterien gibt es dafür? In der Adventszeit und in der Fastenzeit entsprechen einander nicht einmal die Zeitfestlegungen. Ein Pfarrer müsste also auch zwei liturgische Zeitstrukturen gestalten und begleiten.

12. Die Rede von „ordentlicher Liturgie" und „außerordentlicher Liturgie" würde zwar nahe legen, dass die außerordentliche nur zeitlich befristet sei; es ist aber ein Dauerzustand beabsichtigt, der durch die Bitte an die Bischöfe in der ganzen Welt unterstrichen wird, ihre Erfahrungen einzubringen, um die erfolgte Einführung weiterzuentwickeln.

13. Es stellt sich die Frage, wie „coetus" (Gruppe) zu verstehen sei: reicht ein Paar, reichen 10 Personen, braucht es eine größere Gruppe? Diese Frage ist ungeklärt. In einer Pfarrgemeinde kann es zu großen Schwierigkeiten kommen, wenn einige wenige den Pfarrer bedrängen und so auch Spaltung und Überforderungen in die Gemeinschaft hineintragen.[22]

[21] Vgl. dazu *Walter Homolka* / *Erich Zenger* (Hg.), „… damit sie Christus Jesus erkennen". Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg–Basel–Wien 2008; *Piergiorgio Gianazza*. La preghiera per gli ebrei nella liturgia di Rito Romano, in: Rivista Liturgica 95 (2008/1), 155–176.

[22] Vgl. *Norbert Lüdicke*, Kanonistische Anmerkungen (s. Anm. 15), 18–19: Über die Größe der Gruppe ist nachfolgend viel diskutiert worden. Es besteht jedenfalls keine kirchenrechtliche Fest-

14. Die alte Messe muss in lateinischer Sprache „gelesen" werden. Der Priester braucht sich nicht zu kümmern, ob die Bittstellenden die liturgische Sprache verstehen oder nicht. Er selbst muss sich aber zum „Funktionär" einer veralteten Gnadenvermittlungstheologie „degradieren" lassen, vor der das Zweite Vatikanische Konzil ihn eigentlich schützen wollte. Die nachkonziliaren Dokumente zur Eucharistiefeier sagen: „Der Priester bringt das Opfer gemeinsam mit den Gläubigen dar." Das ist das Gegenteil von dem, was der Stellvertretungsgedanke der Opferdarbringung durch den Priester zum Ausdruck bringt. Was würde es für einen Priester bedeuten, wenn er einerseits in der alten Liturgie mit einer Gruppe in der Pfarrgemeinde den Sonntag feiert und dann in der erneuerten Liturgie wiederum mit der anderen Gruppe. Wäre das ein zumutbarer und damit tragbarer Zustand, vor allem dann, wenn es nur einen Priester am Ort gibt?

15. Bezüglich der Ausstattung des liturgischen Raumes ergeben sich ebenfalls Gestaltungsherausforderungen. Einerseits stellt sich die Frage, wie mit den Altären zu verfahren ist, die aufgrund der Vorgaben der erneuerten Liturgie geschaffen wurden und die auch in adaptierten Räumen, in denen ein alter „Hochaltar" vorhanden ist, als der eigentliche Mittelpunkt zu verstehen sind. Zudem stellt sich die Frage nach Verkündigungsort und Priestersitz und schließlich dem gesamten Kirchenraum als Raum der Gemeinde. Auch müsste der Priester sich in der Pfarre wieder mit der tridentinischen Messgewandung ausstatten.

16. Die Zelebrationsrichtung „mit dem Rücken zum Volk" entspricht nicht der Liturgietheologie und ihrer Umsetzung in der liturgischen Feier. Mit der Gebetsrichtung nach Osten war in der Alten Kirche nicht die Frage der Haltung des Priesters während der ganzen Messe gemeint, sondern lediglich während des Gebetsaktes selbst.[23] Die kommunikativen Vorgänge, wie Verkündigung, Predigt u. ä. waren in der Alten Kirche auf die Gemeinschaft hin orientiert.

17. Im Hinblick auf die Einheit des Presbyteriums ist auch die Konzelebrationspraxis zu klären. Soll es in Hinkunft assistierende und konzelebrierende Priester geben? Feiert der Bischof beispielsweise die Chrisammesse mit seinem Presbyterium, wie soll dann gefeiert werden?

18. Ratzinger sagte 1997, dass es Tradition der Päpste sei, nie ein Missale gegen das andere zu stellen, vielmehr das eine mit einem neuen überarbeiteten abzulösen. Papst Benedikt XVI. stellt fest, dass das Missale Romanum 1962 nie außer Kraft gesetzt worden wäre. Das ergibt ein

legung und jede Art von Festlegung wäre auch *contra legem*, da das Kirchenrecht bei *coetus* keine Zahl festlegt und damit eine Gruppe von dreien gemäß dem Grundsatz „tres faciunt collegium" bereits den Anspruch auf Erfüllung des Wunsches stellen könnte. Wenn eine Gruppe dieses Zugeständnis nicht erfüllt bekommt, dann ist der Diözesanbischof damit zu beschäftigen; kann oder will dieser den Wunsch nicht erfüllen, dann muss die Sache nach Rom, konkret der Kommission „Ecclesia Dei", gemeldet werden (vgl. Art. 7). Sollte ein Bischof irgendwie gehindert werden, dem Wunsch nachzukommen, dann ist dies auch an die genannte Stelle im Vatikan zu melden.

23 Vgl. dazu die Studie: *Uwe Michael Lang*, Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung (Neue Kriterien 5), Freiburg ³2005; vgl. dazu *Erik Peterson*, Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung, in: *Ders*., Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen, Freiburg u. a. 1959, 1–14; *Ders*., Das Kreuz und das Gebet nach Osten, in: *Ders*., Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen, Freiburg u. a. 1959, 15–35.

schwieriges theologisch hermeneutisches und rechtliches Problem. Es können nun tatsächlich zwei Messbücher gleichzeitig nebeneinander bestehen, obwohl sie aus unterschiedlichen theologischen Ansätzen stammen.[24] Dies obwohl die *Kongregation für die Liturgie und die Disziplin der Sakramente* am 11. Juni 1999 (Prot. 947/99L) als Antwort auf eine Anfrage des Bischofs von Siena, Mons. Gaetano Bonicelli, festhielt:

„[…] auch wenn die Apostolische Konstitution des Missale Romanum Papst Paul VI. nicht ausdrücklich eine Formel verwendet, die die Außerkraftsetzung des Missale Romanum Pius V. ausdrückt, so ist doch der Wille des höchsten liturgischen Gesetzgebers [des Papstes] deutlich, einen erneuerten Text des Missale Romanum zu promulgieren, der an die Stelle dessen gesetzt wird, der bis heute in Gebrauch war. Wenn es der Wille des Papstes gewesen wäre, die vorangegangenen Formen der Liturgie in Gebrauch zu belassen in Form einer Alternative, die frei gewählt werden könne, hätte dies ausdrücklich gesagt werden müssen. […] [Ein Priester kann das tridentinische Messbuch nicht ohne Erlaubnis benützen,] denn das Missale Romanum, genannt das von Pius V., darf nicht mehr verwendet werden."[25]

Es ist müßig, an cc. 6 und 19 CIC 1983 zu erinnern, die besagen, dass ein neues Gesetz das vorausgehende außer Kraft setzt. Niemand hat das Missale 1970 in Frage gestellt, bis Marcel Lefèbvre das gesamte Unternehmen des Messbuches 1970 mitsamt dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Frage stellte, worauf Papst Paul VI. mit dem Vorwurf der Häresie reagierte und daraus die uns bekannten Konsequenzen zog.

Schließlich sei noch auf ein anderes Dokument hingewiesen, dem der Papst widerspricht. Der Heilige Stuhl hatte das Problem sehr wohl im Auge und formulierte in einem Dokument an die schismatischen Lefevbrianer, welche die oben angeführte Antwort an Mons. Bonicelli nicht akzeptieren wollten, am 18. Oktober 1999:

„1. Das Missale Romanum, approbiert und promulgiert durch die Autorität des Papstes Paul VI. durch die Apostolische Konstitution ‚Missale Romanum' vom 3. April 1969, ist die einzige gültige Form, um das Heilige Opfer gemäß dem römischen Ritus zu feiern, kraft des allgemeinen liturgischen Rechts." […] 2. Der Gebrauch der Form des Römischen Ritus vor der liturgischen Erneuerung nach dem Konzil (genannt „tradizionalistisch", „alt", „Pius V.", „klassisch" oder „tridentinisch") ist, gemäß den Vorgaben des Motu proprio ‚Ecclesia Dei', jenen Personen und Gemeinschaften zugestanden, die an diese Form des Römischen Ritus gebunden sind. Diese Möglichkeit ist gebunden an ein spezielles Indult, das nun aber nicht bedeutet, dass beide Formen einen gleichen Wert hätten."[26]

Damit stellt sich nun die Frage, hatte Johannes Paul II. die Frage richtig im Auge oder hat sie Benedikt XVI. entsprechend korrigiert. Johannes Paul II. hatte in seinem Indult festgestellt, dass die Personen, denen er dieses Indult gewährt, nicht imstande seien, Kinder ihrer Zeit zu sein und er hoffe,

[24] Vgl. *Paolo Farinella*, Ritorno all'Antica Messa (s. Anm. 20), 54ff., Anm. 20: La mia vita: ricordi, 1927 – 1977, San Paolo 1997, 110–113; vgl. auch *Norbert Lüdicke*, Kanonistische Anmerkungen (s. Anm. 15); *Martin Klöckener*, Wie Liturgie verstehen? (s. Anm. 17), 294–295.

[25] Vgl. dazu auch per analogiam die Notificazione della Sacra Congregazione per il Culto Divino, in: Notitiae 10 (1974), 353.

[26] Dokumentiert bei *Paolo Farinella*, Ritorno all'Antica Messa (s. Anm. 20), 59–60.

dass sie das Zweite Vatikanische Konzil annehmen lernen. Daher konnte er auch die Bischöfe zu Geduld aufrufen auf diesem Weg. Nun wird diese Geduld in einer ganz neuen und anderen Weise eingefordert.[27] Das Entgegenkommen, den alten Ritus verwenden zu dürfen, hatte 1988 noch den Charakter, einer Schwäche entgegenzukommen, wohl wissend, dass es nicht möglich ist, zwei gleichberechtigte Formen zu haben.

19. Der Priester vor dem Konzil war gerufen, die Messe zu lesen. In der Rubrik hieß es dazu: „Wenn der Priester die Paramente angezogen hat, schreitet er zum Altar, macht die Reverenz, und bezeichnet sich mit dem Kreuzzeichen auf der Stirn bis zur Brust und spricht …" Im erneuerten Missale 1970/1975 geht die Kirche davon aus, dass der geweihte Amtsträger der Gemeinde vorsteht, die insgesamt als Versammlung der Getauften gerufen ist, Liturgie zu feiern: „Die Gemeinde versammelt sich. Darauf tritt der Priester an den Altar. Er wird von denen begleitet, die bei der Messfeier einen besonderen Dienst an Altar und Ambo versehen. Das sind in der Regel ein Lektor (zwei Lektoren), ein Kantor und ein oder mehrere Ministranten (oder Akolythen)." Nach geltendem Recht stehen diese Laiendienste beiden Geschlechtern zu. In der Messfeier nach dem nachkonziliaren Ritus ist der Priester gerufen und angehalten, die Berufung aller Gläubigen, auch der Frauen, in der Liturgie sichtbar zu machen. In der vorkonziliaren Gestalt muss er den Dienst von Laien am Wort Gottes, beim Austeilen der Kommunion, im Vorsängerdienst verweigern. Wie soll das handhabbar sein und auch psychisch von einem Priester eingefordert werden können, wenn er nicht als gespalten erscheinen soll?

Es ist nun verständlich, dass Schwierigkeiten, Ungeklärtheiten, Spaltungen, Beliebigkeiten, Relativierungen und Vereinnahmungen bestehen, die nicht dafür geeignet sind, für jenen Frieden Sorge zu tragen, den sich der Papst wünscht. Auch wurden bei Unentschlossenen die Begehrlichkeiten gefördert, so dass dort, wo aus pastoraler Sicht die Probleme nicht entstanden wären, jetzt diese gefördert erscheinen.

4. Gegenstimmen

Selbstverständlich gibt es auch Publikationen und Stellungnahmen, welche die Intention des Papstes begrüßen und fördern.[28] Daneben gibt es gewisse Internetsites, die das Anliegen als ihr Ziel betreiben und mitunter nicht uninteressante Hintergrundinformationen anbieten, manchmal sogar dem Vatikan selbst vorgreifen.[29] Die Reaktionen auf die Einwände gegen das Motu proprio zeigen, dass es um Positionen geht, die nicht gegenseitige Akzeptanz finden (können). Am 23. September 2008 stellte Kardinal Dario Castrillon Hoyos, Vorsitzender der Päpstlichen Kommission „Ecclesia Dei" fest, dass es übertriebene Forderungen gäbe: Manche seien in ihren Forderungen unersättlich, sie verlangen beispielsweise, dass in allen Kirchen alte Messen zelebriert werden müssten. „Die-

27 Vgl. *Paolo Farinella*, Ritorno all'Antica Messa (s. Anm. 20), 60–61.

28 Vgl. z. B. *Francesco Cupello*, La Messa Antica. Nessun ritorno, è sempre rimasta a casa. Risposta a Paolo Farinella, Verona 2008; *Pietro Siffi*, La Messa di San Pio V. Osservazioni sul Rito Tridentino in Risposta ai critici del Motu proprio, Genova–Milano 2007.

29 So z. B. http://www.pro-missa-tridentina.de/ecclesia-dei/index.htm, http://www.kreuz.net und http://www.kath.net.

Chancen einer erneuerten Liturgiegestaltung



Christian Renken
Richtig Messe feiern

Ein Leitfaden für die Eucharistiefeier am Sonntag

168 Seiten, kart.
ISBN 978-3-7917-2178-1
€ (D) 16,90/sFr 30,90

- **Ein wichtiges Buch für alle Liturgieverantwortlichen**
- **Über aktuelle Probleme und Chancen der Liturgiegestaltung**
- **Ein Plädoyer für die „ordentliche Form" der Eucharistiefeier**

Warum stagniert die Erneuerung der Sonntagsmessfeier seit dreißig Jahren? Warum halten sich viele Priester nicht an das gültige Messbuch von 1970/75? Warum wenden sich manche wieder dem vorkonziliaren Messbuch von 1962 zu? Der Verfasser kommt zu kritischen und pointierten Antworten. Entlang der einzelnen Teile der Messordnung erläutert er Fehlentwicklungen anhand konkreter Beispiele und hebt die Chancen einer erneuerten Liturgiegestaltung hervor. Abschließend enthält das Buch Konkretionen in Form einer Übersicht, an der sich Seelsorgerinnen und Seelsorger orientieren können.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

se Leute wissen nicht, welchen Schaden sie anrichten", so der Kardinal. Gleichzeitig kündigte er ein bereits ausgearbeitetes Dokument an, das dem Papst inzwischen vorliege, um die Umsetzung von *Summorum Pontificum* weiterhin zu konkretisieren und aufgeworfene Fragen zu klären.[30] Kardinal Hoyos bestätigt die Erfahrungen, dass die Befürworter der alten Messe und Liturgie sich in ihrer Haltung der Ablehnung des Konzils bestätigt fühlen und sich sagen: „Jetzt erst recht gegen die Erneuerer." Der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz berichtete ebenfalls, dass es vonseiten der Altritualisten Leute gäbe, „die daran interessiert seien, mehr zu erreichen, als Bedarf da ist."[31]

5. „mit großer Liebe und Empfindung anhängen"

Papst Benedikt XVI. argumentiert, dass es nicht wenige Gläubige gibt, die dem alten Ritus „mit großer Liebe und Empfindung anhängen". Man muss festhalten, dass die beiden Messbücher zwei unterschiedliche Weisen vorgeben, Liturgie zu verstehen und zu feiern. Alle, die dem Zweiten Vatikanischen Konzil verpflichtet sind, sollen sich in eben dieser Weise bestätigt wissen dürfen, „mit großer Liebe und Empfindung an dem [zu] hängen", was uns die Väter des Konzils als Frucht des Heiligen Geistes eröffnet haben. Wie dankbar war doch die Welt, waren die Priester und die Gläubigen, als die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils deutlich machten, dass sich die Kirche auf die veränderte Situation in Kirche und Gesellschaft einlassen konnte. Daher sind auch jene zu verstehen, die sich jetzt fragen, ob nicht einer kleinen Gruppe in der Kirche zu sehr entsprochen wird. Die Debatte um den Umgang mit den Traditionalisten und das Debakel um die Begnadigung der vier Bischöfe der Pius-Bruderschaft zeigen, wie achtsam das Anliegen und die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils vertreten und verteidigt werden müssen. Für manche hat damit der Streit um das Konzil erst begonnen.[32]

6. Die Liturgie ist Bedeutungsträgerin

Liturgie ist ein Bild von Kirche konkret in der je versammelten Gemeinde, in der Christus gegenwärtig ist, der die Gläubigen zum Vater führen will und zugleich zur Deutung und Gestaltung des Lebens und der Welt verhilft. Das Bild der erneuerten Liturgie ergibt auch ein ihr entsprechendes Kirchenbild, das nicht gleichgesetzt werden kann mit dem Bild der vorkonziliaren Liturgie. Alle Dienste männlichen und weiblichen Geschlechts sind kraft der Taufe zur Verantwortung gerufen. Der liturgische Raum in seiner neuen Konzeption ist ein Bild dieses neuen Kirchenverständnisses.

Die Liturgie ist Trägerin theologischer und spiritueller Inhalte, ethischer und moraltheologischer Wertinhalte. Vorkonziliare und nachkonziliare Liturgie transportiert unterschiedliche Inhalte. Das vorkonziliare Denken spricht beispielsweise von der

30 Siehe Kathpress-Tagesdienst Nr. 224 vom 23.9.2008, Nr. 8490.

31 Ebd.

32 Vgl. dazu den Beitrag von *Ludwig Ring-Eifel* (Chefredakteur der Katholischen Nachrichtenagentur KNA), Der Streit um das Konzil hat gerade erst begonnen, Maiausgabe 2009 des Berliner Monatsmagazin für politische Kultur „Cicero" (http://www.cicero.de/97.php?ress_id=10&item=3623 – Stand: 12.5.2009); dazu KathPress-Infodienst Nr. 968 vom 30. April 2009, 4–5.

Letzten Ölung, wartet bis zur Todesstunde und behält die Stärkung für den Leidensweg vor. Im Kindertaufritus wurden die Babys gefragt, ob sie getauft werden wollen. Die erneuerte Liturgie sieht vor, dass die Eltern die Verantwortung für die Erziehung im Glauben übernehmen und daher selbst den Glauben bekennen, den sie vermitteln werden und darum auch selbst um die Taufe bitten.

In den zwei Formen des einen Ritus begegnen sich Welten, in denen Gottesverständnis, Menschenverständnis und Liturgieverständnis aufeinander stoßen. Die Liturgie als Feier in Gemeinschaft, in der das Wort Gottes zur Sprache gebracht wird, in der sich die Mitfeiernden als ernst zu nehmende Individuen aktiv und bewusst beteiligen sollen, will Orientierung und Stütze sein, Hilfestellung in dem Bedürfnis nach Gotteslob und Klagemauer. Wie soll eine Gemeinde mit den unterschiedlichen Liturgiekonzepten einer solchen Herausforderung standhalten, wenn sie in der Ansicht darüber zerrissen ist? Die legitimierende Kritik Papst Benedikt XVI., dass es in der erneuerten Liturgie Missbrauch gäbe, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass es auch in der alten Messe Missbrauch und Schlampereien gab und gibt. Die erneuerte Liturgie ist sehr geeignet mit der nötigen *ars celebrandi* umgesetzt zu werden, um das Herz der Menschen auf Gott hin zu öffnen und bei ihm Ruhe zu finden.

Der Autor: *Dr. Ewald Volgger OT, geb. 1961 in Bruneck/Südtirol; Univ.-Prof. für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, Generalsekretär des Deutschen Ordens; Mitglied zahlreicher diözesaner und überdiözesaner Gremien. Dissertation: „Ad memoriam reducimus suam passionem ad nostram imitationem. Die Feier des Karfreitags bei Amalar von Metz (775/780–850)". Neben zahlreichen liturgiewissenschaftlichen Aufsätzen auch Publikationen zu Geschichte, Spiritualität und Liturgie des Deutschen Ordens – z. B.: Georg in der Liturgie westlich-römischer Tradition und im Deutschen Orden, in: Sankt Georg und sein Bilderzyklus in Neuhaus/Böhmen (Jindrichuv Hradec). Historische, kunsthistorische und theologische Beiträge, herausgegeben von Ewald Volgger (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 57), Marburg 2002, 80–123.*

Otto Hermann Pesch

Thomas von Aquin im ökumenischen Dialog mit Martin Luther

Stolperstein oder Brücke?[1]

I. Warum Thomas und Luther?

Wenn man im Personenregister der Werke Luthers in der „Weimarer Ausgabe" (WA Bd. 63) das Stichwort „Thomas von Aquino" aufschlägt, dann meint man, ein Lexikon der Beleidigungen zu lesen. Unter den „Sophisten" (den scholastischen Theologen) „ist Thomas der größte Schwätzer" (*loquacissimus*)[2] – das ist im Vergleich ein harmloses Urteil! Thomas ist „der Brunnen und die Grundsuppe aller Ketzerei"[3] – also der Ursprung aller Häresien, das ist der sachliche Fundamentalvorwurf. Was bewegt Luther zu solch einem Urteil? Thomas hat 250 Jahre vor Luther gelebt (1224–1274). Luther hat Thomas kaum im Original gelesen. Es war sein gutes Recht, Thomas nicht zu lieben, wie er (zum Beispiel) Augustinus liebte. Sollen wir seine Kritik nicht einfach stehen lassen als historisches Faktum? Warum müssen wir noch fragen: Ist sein Urteil im Recht? Es gibt dafür drei Gründe.

1. Thomas – der Antipode Luthers

Thomas gilt in der gegenwärtigen lutherischen Theologie nach wie vor als der große und eigentliche Antipode Luthers. In der katholischen Theologie ist er aber nach wie vor die überragende Gestalt der theologischen Tradition.

Wir wissen heute aus der historischen Lutherforschung: Luther hat sich am Anfang seines theologischen Weges wenig um Thomas gekümmert. Man studierte damals in bestimmten theologischen „Schulen". Luther studierte Theologie in Erfurt. Dort dominierte die Schule des Wilhelm von Ockham, die *Via moderna*. Die Theologie der anderen Schulen lernte Luther nur kennen durch das Referat in seinem

[1] Festvortrag, gehalten im Rahmen der Thomasakademie der KTU Linz am 20. Jänner 2009.

[2] WA, Tischreden, Bd.1, Nr. 280.

[3] WA Bd. 15, 184,32 („… born und grundsuppe aller ketzerey"). „Grundsuppe" ist das, was die moderne Gastronomie einen „Fond" nennt, also jene konzentrierte Brühe, aus der durch weiteres Würzen und Verfeinern die gewünschte Suppe oder Sauce wird. Das Bild meint also: Alle Häresien sind nur Spielarten und Verfeinerungen der „Ur-Häresie" des Thomas! Und diese besteht darin, dass er dem alten Heiden Aristoteles privilegierten Eintritt in die Theologie verschafft habe. Weitere Beispiele aus der langen Liste der Verbalinjurien bei *Otto Hermann Pesch*, Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Missverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V., Hamburg, Jahrgang 12 [1994], Heft 3), Göttingen 1994, 12–17. Zu Luthers Urteil über Aristoteles siehe die minutiöse Untersuchung von *Theodor Dieter*, Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie, Berlin–New York 2001; dazu meine Besprechung in: ThRv 102 (2006), 147–150.

dogmatischen Handbuch, dem *Collectorium* des ockhamistischen Theologen Gabriel Biel (ca. 1410–1495).[4] Erst viel später wurde Luther mit Thomas konfrontiert, aber nur aus besonderem Anlass. Thomas aber war zur Zeit Luthers eine Autorität fast nur in den Studienhäusern des Dominikanerordens. Erst nach dem Konzil von Trient wurde er nach und nach *der* normative Theologe der römisch-katholischen Kirche.

Das begann mit dem Dominikaner-Papst Pius V., der 1570 die erste Thomas-Ausgabe veranlasste – die darum so genannte *Piana* –, und es erreichte seinen Höhepunkt mit den Weisungen der Enzyklika *Aeterni Patris* von Papst Leo XIII. (1879)[5], in Theologie und Philosophie der Methode und den Prinzipien des Thomas zu folgen, und anschließend mit den entsprechenden Vorschriften des *Codex Iuris Canonici* (CIC) von 1917.[6] Dies fand und findet immer noch sein Echo in der lutherischen Theologie. Wenn man sagen will: Dies und das ist die katholische Lehre im Unterschied zur Lehre Luthers, dann zitiert man in der Fußnote immer wieder Thomas. Von Luther her müsste man historisch korrekt spätscholastische Theologen zitieren. Aber sogar in der kritischen Ausgabe der Lutherischen Bekenntnisschriften ist das so. Deshalb ist es wichtig, Thomas und Luther kritisch zu vergleichen. Luther ist die prägende Autorität in der (gegen seinen Willen!) nach ihm sich nennenden Kirche. Thomas ist auch heute noch – trotz der Einschränkungen durch das Zweite Vatikanische Konzil und das neue Kirchenrecht von 1983[7] – die überragende Figur der katholischen Tradition. Wenn zwischen ihnen tatsächlich ein *unversöhnlicher* Gegensatz bestünde, müsste der lutherisch-katholische Dialog scheitern.

2. Thomas – posthum der Feind reformatorischer Theologie

Thomas ist aus historischen Gründen posthum für Luther der Feind seiner reformatorischen Theologie geworden.

Erst 1517 kommt Luther erstmals ernsthaft mit der Theologie des Thomas in Berührung, und zwar im Zusammenhang mit dem Streit um seine Thesen über den

[4] Das *Collectorium* ist ein Kommentar zu den „Vier Büchern der Sentenzen" (*Quatuor libri Sententiarum*) des Pariser Magisters und späteren Bischofs Petrus Lombardus. Das um 1150 entstandene Werk, ein Überblick über den gesamten Stoff der Systematischen Theologie anhand von Zitaten aus den Kirchenvätern, mit Vorrang aus Augustinus, wurde seit dem Ende des 12. Jahrhunderts das quasi-offizielle Lehrbuch der Systematischen Theologie. Jeder Theologiestudent musste es durcharbeiten, jeder Universitätslehrer musste es zu Beginn seiner akademischen Karriere – als *Baccalaureus sententiarius*, was heute einem Assistenten entspricht – kommentieren. Daher die umfangreiche Literatur der „Sentenzenkommentare" aus dem Hoch- und Spätmittelalter.

[5] *Denzinger-Schönmetzer*, Enchiridion Symbolorum (DS), Nr.3135–3140, besonders 3140; Lateinisch-Deutsch mit gleicher Nummerierung als 37. Auflage unter dem Titel: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, herausgegeben von *Peter Hünermann*, Freiburg i. Br.–Basel–Rom–Wien 1991 u.ö. (DH).

[6] CIC 1917, can. 1366 § 2.

[7] Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die christliche Erziehung, Nr.10; Dekret über die Ausbildung der Priester, Nr. 16; CIC 1983, can. 252 § 3. Weitere Information dazu bei *Otto Hermann Pesch*, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz 31995, 27–38.

Ablass vom 31. Oktober 1517 und über seine diesen folgenden Schriften.[8] Denn die ersten einflussreichen Gegner waren Thomisten: so der Dominikaner und Ablassprediger Johannes Tetzel (ca.1465–1519), der Professor Johannes Eck aus Ingolstadt (1486–1543), der Dominikaner und päpstliche Hoftheologe Sylvester Prierias (1456–1523), der Dominikaner und päpstliche Legat Kardinal Thomas de Vio Caietanus (= aus Gaeta, 1469–1534), der Professor Jacobus Latomus in Löwen (ca.1475–1544), der Professor und Exeget Johannes Driedo ebendort (ca.1480–1535) und noch andere. Sie alle urteilten: Luthers Theologie steht in direktem Widerspruch zu Thomas. Mehr noch: Die kirchenamtlichen Vertreter des Thomismus – vor allem Prierias und Cajetan – präsentierten die Lehre des Thomas im Streit mit Luther nicht nur als *eine Schulmeinung* unter anderen, sondern als die verbindliche *Lehre der Kirche*. Der Vergleich ist also auch unter historischem Aspekt kein Anachronismus. Wenn wir die Entwicklung der Ereignisse der Reformation historisch verstehen wollen, müssen wir uns ein Urteil über diesen Streit Luthers mit den Thomisten bilden.

3. Thomas und Luther – zwei Typen von Theologie

Thomas und Luther repräsentieren zwei unterschiedliche Typen von Theologie, die nicht zugleich in ein und demselben Subjekt vereinbar sind, aber beide in der Kirche ihren Platz haben müssen.

Man kann nicht zugleich Thomist und Lutheraner sein im Hinblick auf das, wovon einer lebt und stirbt, das heißt: im Hinblick auf das, was die persönliche christliche Existenz entscheidend prägt. Ein einfaches Beispiel: Wenn ich wie Thomas denke, dann werde ich mit der Lehre vom „Verdienst“[9] keine Probleme haben. Denn wie bei allen großen Theologen, angefangen bei Augustinus bis zu den einflussreichen Theologen auf dem Konzil von Trient, so ist der Gedanke des „Verdienstes“ auch

[8] Es erscheint unangemessen, diesem vieles zusammenfassenden Vortrag eine lange Literaturliste beizugeben. Ich verweise – in der Reihenfolge des Erscheinens – auf folgende Untersuchungen, in denen weitere Literatur verzeichnet ist, vor allem die umfangreiche Literatur der Aufsätze in Zeitschriften und Sammelwerken: *Leif Grane*, Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517, Kopenhagen 1962; *Ulrich Kühn*, Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, Göttingen 1965; *Otto Hermann Pesch*, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs, Mainz 1967, 21985; *Leif Grane*, Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518), Leiden 1975; *Heiko A. Oberman*, Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf, Tübingen 1977; *Otto Hermann Pesch*, Hinführung zu Luther, Mainz 21983, dritte erweiterte und aktualisierte Neuauflage 2004; *Denis R. Janz*, Luther and Late Medieval Thomism. A Study in Theological Anthropology, Waterloo/Ontario (Canada) 1983; *Ders*., Luther on Thomas Aquinas. The Angelic Doctor in the Thought of the Reformer, Stuttgart 1989; *John L. Farthing*, Thomas Aquinas and Gabriel Biel. Interpretation of St. Thomas Aquinas in German Nominalism on the Eve of the Reformation, London–Durham 1988; *Otto Hermann Pesch*, Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik (s Anm. 3); *Stefan Gradl*, Deus beatitudo hominis. Eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin, Leuven 2004; umfangreiche Literaturangaben auch bei *Otto Hermann Pesch*, Thomas von Aquino (1224–1274)/Thomismus/Neuthomismus, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXXIII (Berlin–New York 2001), 433–474.

[9] Summa Theologiae (STh) I–II 114.

bei Thomas abgesichert gegen jede Gefahr eines „Pelagianismus", gegen alle „Werkgerechtigkeit", wie Luther das nennt. Wenn ich aber denke wie Luther, dann verrate ich schon meinen Glauben, wenn ich in Bezug auf Gott das Wort „Verdienst" auch nur in den Mund nehme.[10] Ich komme auf den Grund dieses Unterschiedes noch zurück. Er schließt jedoch aus, dass ich – als Ausdruck meiner Frömmigkeit – zugleich Thomist und Lutheraner sein kann. Aber: man kann Thomas und Luther zugleich verstehen, an ihnen seine Freude haben, man kann sogar als Mitglied der katholischen Kirche im Herzen Lutheraner sein und umgekehrt – vorausgesetzt, man löst sich von Klischeevorstellungen, die über Jahrhunderte das kritische und konstruktive Gespräch verhindert haben. Daher lautet die nächste Frage:

II. Welcher Thomas und welcher Luther?

1. Gegenwärtige Thomas- und Lutherforschung als Basis

Es liegt nahe, Thomas und Luther in allen strittigen Einzelfragen zu vergleichen auf der Basis heutiger Thomas- und Lutherforschung. Dies ist nötig vor allem aus zwei Gründen:

a. *Nur auf diese Weise können wir Projektionen verhindern beziehungsweise auflösen, die das ökumenische Gespräch blockieren*. Beispiele,[11] zunächst für *katholische Klischeevorstellungen* gegenüber Luther und lutherischer Theologie: Ethisches Bemühen ist gleichgültig, da wir ja „aus Glauben allein" (*sola fide*) gerechtfertigt werden. – Wir sind unseres Heils gewiss, weil wir persönlich-subjektiv erfahren, dass wir gerechtfertigt sind. – Luther lehrt eine „pessimistische" Anthropologie, weil wir ja allzeit „gerecht und Sünder zugleich" sind und gegen die Sünde nichts Entscheidendes tun können. – Luther hat „die Sakramente abgeschafft", hat zumindest kein Interesse an ihnen. – Sein Verständnis vom Christsein ist individualistisch, die institutionelle Kirche und ihre Ämter sind eine rein menschliche Einrichtung und können jederzeit geändert werden.

Lutherische Klischeevorstellungen gegenüber der katholischen Kirche und Theologie: Der Mensch ist im Heilswerk Gottes gleichberechtigter „Partner", er muss sich sein ewiges Heil selber verdienen, gewissermaßen mit dem geschenkten „Kapital" der Gnade „arbeiten". – Die Kirche hat ein Interesse an der *Ungewissheit* des Heils, denn dadurch wächst ihre eigene Bedeutung für die einzelnen Gläubigen. – Die katholische Kirche lehrt eine „optimistische" Anthropologie, indem sie die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis und die Freiheit des Willens betont. – Die katholische Kirche hat ein „halbmagisches" Verständnis vom Sakrament, denn es kommt nicht auf den Glauben des Empfängers an, sondern nur auf den richtigen Vollzug (*ex opere operato*). – Die Kirche versteht sich als „Mittlerin" zwischen Gott und Mensch; ohne die Kirche hat der einzelne Mensch keinen Zugang zu Christus.

Natürlich hat jedes dieser Klischeeurteile auch ein Korn Wahrheit. Aber das

[10] Vgl. Stellen und Interpretation bei *Otto Hermann Pesch*, Theologie der Rechtfertigung (s. Anm. 8), 317–322; und jetzt *Ders*., Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 1/2, Ostfildern 2008, 108–111.

[11] Diese und noch andere Beispiele sind jeweils bearbeitet und richtig gestellt bei *Otto Hermann Pesch*, Hinführung zu Luther (s. Anm. 8).

ist unter den Fehlinterpretationen vollkommen versteckt.

Zu den beiderseitigen Projektionen gehört auch die ungeprüfte Gleichsetzung der Lehre des hl. Thomas mit der Lehre des Konzils von Trient. Das ist nicht nur ein innerkatholisches Problem, auch nicht nur ein Problem der historischen Thomasforschung. Es hat vielmehr ökumenische Folgen. Die lutherische Kritik am Trienter Konzil, die schon im 16. Jahrhundert beginnt,[12] verführt lutherische Theologen bis heute zu der Auffassung: Dadurch ist Thomas sogleich miterledigt. Umgekehrt formen katholische Theologen bis heute ihr Bild von reformatorischer Theologie aufgrund der in Trient verurteilten Lehren, ohne die Quellen reformatorischer Theologie zu überprüfen.[13]

b. *Nach aller Erfahrung der letzten 50 Jahre hat erst die historische Thomasforschung und das historisch korrigierte katholische Lutherbild die nötige Unbefangenheit für ein theologisches Gespräch über die Sachfragen geschaffen*.

Man kann an Thomas und Luther nur Freude haben, wenn beide zuvor befreit werden aus dem Bann fixierter Thomas- und Luther*bilder*. Die schlimmste Folge dieser Bilder war die Überzeugung: Thomas beziehungsweise Luther haben alle denkbaren Fragen schon im Voraus beantwortet. Man braucht sie nur zu zitieren, dann findet man leicht die Antwort auch auf Fragen, die sie selbst noch gar nicht ahnen konnten. In Wahrheit waren auch Thomas und Luther Menschen ihrer Zeit, sie hatten deshalb, bei aller Genialität, auch ihre Grenzen. Und wenn wir sie befragen zu unseren heutigen Problemen, müssen wir sie zuerst wahrnehmen in ihrer Fremdheit. Nur dadurch werden wir durch sie aufmerksam auf unsere eigenen Grenzen und können uns von ihnen an vergessene Wahrheit erinnern lassen.

2. Wie hat Luther Thomas kennen gelernt?

Der systematische Vergleich zwischen Thomas und Luther ist nur dann nicht pure freie Spekulation, wenn er gebunden bleibt an die historische Frage, *wie Luther Thomas begegnete, mit anderen Worten: ob der*

[12] Jüngste Darstellung mit weiteren Literaturhinweisen bei *Gottfried Maron*, Das Konzil von Trient in evangelischer Sicht. Ein Überblick, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Institutes 46 (1995), 107–114; *Bernhard Lohse*, Die Haltung der Protestanten zum Trienter Konzil, in: Katholische Akademie Hamburg (Hg.), Das Konzil von Trient im Ökumenischen Gespräch, Hamburg 1996, 37–70.

[13] Vgl. dazu die entlarvende Untersuchung von *August Hasler*, Luther in der katholischen Dogmatik. Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den katholischen Dogmatikbüchern, München 1968. Ergebnis: Mit wenigen Ausnahmen (etwa Michael Schmaus, Maurizio Flick) stellen die Dogmatik-Handbücher, anhand deren sich bis damals die katholischen Theologiestudenten auf ihre Examina vorbereiteten, das, was in Trient verurteilt worden ist, als reformatorische Lehre hin und fragten nicht weiter, ob da Missverständnisse, Missdeutungen und unberechtigtes Misstrauen im Spiel waren. Umgekehrt glaubten – und glauben! – allerdings auch lutherische Theologen ohne historische Vergewisserung an der Fachliteratur genau zu wissen, was die Trienter Formulierungen meinen und warum sie daher abzulehnen sind. Das kam in bedrückender Weise bei den Kontroversen im Vorfeld der „Gemeinsame(n) Erklärung zur Rechtfertigungslehre" vom 31. Oktober 1999 heraus. Vgl. dazu *Otto Hermann Pesch*, Argumentative Verfahrensweisen in der Dogmatik. Am Beispiel der Rechtfertigungslehre, in: *Peter Neuner* (Hg.), Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit, Freiburg i. Br. 2002, 125–158.

Thomismus des 16. Jahrhunderts für Luther den wirklichen Thomas, wie wir ihn heute kennen und hochschätzen, verfälschte.

Wir wissen heute, wenngleich immer noch nicht ohne Restzweifel,[14] dass Luther Thomas doch etwas mehr im Original gelesen hat, als man bis vor kurzer Zeit angenommen hat. Er ist dadurch nicht zum Thomaskenner geworden. Und Thomas ist ihm dadurch nicht sympathischer geworden. Dennoch gilt weiterhin dies: Im Wesentlichen kennt Luther den Thomas durch das Medium der Thomistenschule, noch genauer: durch das Medium der thomistischen Theologen, die gegen ihn gekämpft haben. Eine theologische Schule ist aber nicht nur eine Gruppe von Archivverwaltern. Die Thomisten haben getan, was die Schüler und Anhänger eines großen Meisters immer tun müssen: Sie haben sich den Fragen ihrer eigenen Zeit geöffnet und versucht, darauf zu antworten auf der Basis ihrer Schultradition. Diese Fragen aber sind damals bestimmt vom Mainstream des theologischen Denkens, und dieser war nicht thomistisch. So kommt es, dass auch die Thomisten in manchen Punkten Thomas subtil ockhamistisch uminterpretieren. Und dies vor allem in der Lehre von Gnade und Rechtfertigung. Luther kämpft also gleichzeitig gegen die Auffassungen der *Via moderna* über Gnade und Rechtfertigung und gegen Thomisten. Denn er hält die Thomisten nur für eine Variante der Schule Ockhams.[15] Die Unterschiede erscheinen ihm marginal. Ein Beispiel ist die – auch damals durchaus „katholische" – These: Der Sünder kann *konkret* keinen natürlich guten Akt vollziehen, vielmehr verstrickt ein solcher Versuch ihn nur noch mehr in die Sünde seiner Selbstherrlichkeit. Dafür beruft sich Luther nur auf seinen Ordensbruder Gregor von Rimini aus dem 14. Jahrhundert (ca.1305–1358).[16] Er ahnt nicht, dass er sich auch auf Thomas hätte berufen können.[17] Doch die Thomisten seiner Zeit lehrten in dieser Frage inzwischen wie die Ockhamisten. Und nun behaupten diese Thomisten auch noch, die Lehre des Thomas, wie sie sie vertreten, sei die verbindliche Lehre der Kirche! Denis R. Janz hat also Recht mit seinem Urteil: „Das wirkliche Problem [Luthers] mit Thomas war nicht Thomas, sondern der Thomismus."[18]

III. Zwei Beispiele – Wurzeln in unterschiedlicher Spiritualität

Unterschiedliche „Typen" von Theologie – das ist nicht dasselbe wie zwei Theologien mit jeweils anderen begrifflichen Instrumenten (wie zum Beispiel „forensische" gegen „effektive" Rechtfertigung, „ontologisches" gegen „relationales" Verständnis

[14] Siehe die Arbeiten von *Denis R. Janz* in Anm. 8 – und den Einspruch von *Stephan Gradl*, Inspektor Columbo irrt. Kriminalistische Überlegung zur Frage: Kannte Luther Thomas?, Luther 77 (2006), 83–99. Der Titel spielt an auf meine Bemerkung in: Martin Luther, Thomas von Aquin (s. Anm. 3), 26, Janz trage „mit dem Scharfsinn, mit dem Inspektor Columbo seine Kriminalfälle löst" – in der bekannten amerikanischen Krimi-Serie -, alle Indizien zusammen, die für eine Originallektüre des Thomas durch Luther sprechen. Gradl bestreitet dies – mit derselben Methode!

[15] Vgl. hierzu besonders die Arbeit von *John L. Farthing* in Anm. 8.

[16] Vgl. *M. Santos Noya*, Die Sünden- und Gnadenlehre des Gregor von Rimini, Frankfurt a. M. 1990; bei Luther vgl. WA 2, 399,10; 408,3; auch 2, 394,32–395,17 (Leipziger Disputation, 1519).

[17] Vgl. STh I–II 109,2–4.

[18] *Denis R. Janz*, Luther on Thomas Aquinas (s. Anm. 8), 115.

von Gnade – wir kommen darauf zurück). Es handelt sich um verschiedene Ausgangspunkte des theologischen Denkens, die ihre Wurzeln zuletzt in einer unterschiedlichen Weise der Frömmigkeit, der Spiritualität, der gelebten „gläubigen Existenz“ haben.

1. Die Lehre von der „Prädestination“ („Vorherbestimmung“)

Beide Theologen sind in der Prädestinationslehre Augustinisten.[19] Sie halten die Lehre Augustins für selbstverständlich. Uns erscheint sie heute eher als Zerrbild vom Gott des Evangeliums. Gott hat, nach dieser Lehre, eine Menschheit vor sich, und aus dieser erwählt er aus freiem Ratschluss von Ewigkeit her die einen zum ewigen Heil und „bestimmt“ sie dazu „vorher“ (*prädestiniert* sie), die anderen „verwirft“ (*reprobiert*) er. Niemand kann sich darüber beklagen, denn eigentlich könnte Gott *alle Menschen* verwerfen, denn alle Menschen sind von ihrem Ursprung her Sünder – durch die erste Sünde des Stammvaters. Durch diese Ursprungssünde ist die ganze Menschheit eine *massa damnata*. Deshalb ist auch Gott nicht dafür verantwortlich, wenn die Menschen in Sünde fallen. Die Verworfenen werden mit Recht verworfen. Gott ist dabei nicht ungerecht – vielmehr erscheint seine Barmherzigkeit umso heller, wenn er dann trotzdem in souveräner Freiheit *einige* aus der *massa perditionis* erwählt und rettet.[20] Damit stellt sich die Frage: Wie viele errettet und „prädestiniert“ denn Gott? Beide Theologen antworten: Es sind auf jeden Fall nur wenige – wobei man stets die Antwort schuldig bleibt, woher man das eigentlich weiß! Aber das „weiß“ man: Es sind dies gerade deshalb nur wenige, damit Gottes unverdiente Barmherzigkeit umso deutlicher offenbar werde.[21]

Umso bedrängender wird die nächste Frage: Gehöre ich selbst denn zu den wenigen? Genau hier zeigt sich der unterschiedliche Typus der Theologie. Luther sagt: Spekuliere nicht darüber, sonst fällst du in Verzweiflung![22] Thomas ist von dieser Frage gar nicht berührt. Er antwortet auf die allgemeine Frage nach der Zahl der Prädestinierten mit Augustinus: „Urteile nicht, wenn du nicht irren willst.“[23] Die Gefahr möglicher Verzweiflung sieht auch Thomas. Aber seine Antwort ist von erschreckender Kühle: Darum ist es gut, dass Gott den Verworfenen auf Erden ihre Verwerfung nicht offenbart, sie würden sonst in Verzweiflung stürzen![24] Als ob nicht aller Anlass dazu bestünde!

„Typus“ von Theologie? Bei der Frage, *wer* zu den Prädestinierten gehört, fürchtet Thomas den *Irrtum*. Der Theologe hat nur die Aufgabe, gleichsam den Gedanken Got-

19 Bei Thomas: STh I 23; bei Luther vor allem *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 600–787, besonders 683–691; 705–733; 786f. Zu Thomas siehe jetzt die (äußerst positiv urteilende) Untersuchung von *Michal Paluch*, La profondeur de l’amour divin. Évolution de la doctrine de la prédestination dans l’oeuvre de saint Thomas d’Aquin, Paris 2004; kritischer: *Otto Hermann Pesch*, Theologie der Rechtfertigung (s. Anm. 8), 849–855; zu Luther siehe Problemanalyse und Spezialliteratur bei *Otto Hermann Pesch*, Hinführung zu Luther (s. Anm. 8), 278–285.

20 Vgl. Thomas, STh I 23,5 ad 3. 7 ad 3; Luther, WA 18, 633,15–17.

21 Siehe ebd.

22 Vgl. WA 18, 689,18; auch 2, 690,18–20; 5, 623,5; 21, 514,31; 42, 313,40; 43, 460,25. 37; WA Briefe 4, 589,23.

23 STh I 23,5 ad 3 (Mitte); vgl. *Augustinus*, Tractatus in Ioannem 26: PL 35,1607.

24 STh I 23,1 ad 4. – Zur Interpretation siehe Anm. 19.

tes buchstäblich nach-zudenken, soweit das eine geschaffene Vernunft nur kann.[25] Die Frage nach dem *eigenen* Heil spielt keine Rolle. – Luther fürchtet bei derselben Frage die *Verzweiflung*. Für ihn ist die Frage nach dem eigenen Heil der Ausgangspunkt der Theologie. Deshalb ist auch nicht Gott in sich selbst das Thema der Theologie, sondern der sündige Mensch und der gnädige, den Sünder rechtfertigende Gott – alles andere ist Gift.[26] Und eben deshalb muss jede theologische Lehre unmittelbar auf die Frage nach dem eigenen Heil bezogen werden. Die Prädestinationslehre aber führt in das letzte Geheimnis der Freiheit Gottes hinein. Daher gilt hier ein „Forschungsverbot". Wer es übertritt und spekuliert – zum Beispiel über das Verhältnis von Gottes Freiheit zum menschlichen Tun – bezahlt das mit Verzweiflung.

Die Lehre von der göttlichen Prädestination ist ein typisches Beispiel, an dem wir zeigen können: Thomas ist *kein Hindernis* für den ökumenischen Dialog. Man muss nur zugeben: Man kann ein und dasselbe Problem, sogar ein und dieselbe Tradition, hier die augustinische Tradition, gleichsam von einem verschiedenen Aussichtspunkt aus anschauen. Thomas tut es mit den Augen Gottes, ohne an sich selbst zu denken. Von Gott her gibt es kein Problem, denn seine geheimnisvolle Wahl ist ja bestimmt von seiner Weisheit und Liebe. Der Mensch muss sich nur hüten, dass er darüber keinem Irrtum zum Opfer fällt. Luther schaut dieselbe geheimnisvolle Wahl Gottes mit den eigenen Augen eines Menschen an, der nicht vergessen kann, dass er Sünder ist und auf die Barmherzigkeit Gottes nur hoffen darf im Glauben an Jesus Christus. Und nun soll Jesus Christus auch nicht das letzte Wort sein, weil dahinter noch einmal eine geheimnisvolle Wahl Gottes steht, die von Ewigkeit her entscheidet, wem das Erlösungswerk Christi zugute kommt und wem nicht? Darüber kann man verzweifeln. Luther kann dieser Verzweiflung nur sozusagen noch einmal den Glauben an das Kreuz Christi entgegensetzen: Stelle dich unter das Kreuz! Solange du da stehst, kannst du nicht verloren gehen! So ist das Prädestinationsproblem *nicht theoretisch*, aber *praktisch* gelöst.

Theologie zu treiben gleichsam mit den Augen Gottes auf der Grundlage seiner Offenbarung – zu dem einzigen Zweck, die Größe der Werke Gottes zu preisen mit den Mitteln unseres Nachdenkens, ohne dabei an uns selbst zu denken, Gott gleichsam nur den Gottesdienst des Denkens darzubringen – diese Konzeption des hl. Thomas von der Aufgabe der Theologie ist eine großartige Konzeption. Aber sie ist nicht die einzig mögliche und nicht die einzig legitime. Wenn man in einer anderen Zeit Theologie treibt, mit einem Kopf, der andere, neue Fragen hat – übrigens nicht nur seine persönlichen Fragen, sondern die seiner ganzen Epoche! –, dann muss auch eine andere Art Theologie zu treiben, ein anderer „Typus" von Theologie erlaubt sein.

Thomas also kein Hindernis! Aber auch *eine Hilfe*? Im Fall der Lehre von der Prädestination wohl nicht, und zwar aus folgendem Grunde: Wir halten heute

[25] Vgl. STh I 1,1–3. 6; dazu *Otto Hermann Pesch*, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz 1988, [3]1995, 159–162.

[26] Vgl. die berühmte Formulierung WA 40 II, 328,17 (Enarratio Ps. 51, 1532): „Theologiae proprium subiectum est homo peccati reus ac perditus et Deus iustificans ac salvator hominis peccatoris. Quicquid extra hoc subiectum in Theologia quaeritur aut disputatur, est error et venenum."

nicht mehr für selbstverständlich, was für Luther ebenso wie für Thomas selbstverständlich war: die augustinische Prädestinationslehre. Wir können, ja wir müssen heute ohne Zögern sagen: Diese Lehre war ein Irrweg, auf dem das Bild vom Gott des Evangeliums verdunkelt wurde. Wiederum können wir das hier nicht weiter erläutern. Nur so viel: Diese Lehre ist nie von der Kirche ausdrücklich bestätigt worden. Mehrfach in der Kirchengeschichte hat es theologische Auseinandersetzungen darum gegeben. Die Kirche hat nie Partei ergriffen, vielmehr immer dazu ermahnt, sich gegenseitig nicht der Häresie zu beschuldigen, zuletzt bekanntlich beim Streit zwischen Thomisten und Molinisten im 17. und 18. Jahrhundert.[27] Geholfen hat im 20. Jahrhundert eine bessere Interpretation der Aussagen des Apostels Paulus im Römerbrief (Kap. 9–11) und die Besinnung darauf, dass Gottes Wahl vor aller Ewigkeit eine Gnadenwahl in Christus ist (Eph 1,9–12). Geholfen hat dabei vor allem der große evangelische Theologe Karl Barth.[28]

Wie Thomas eine *Hilfe* im ökumenischen Dialog sein kann, zeigt sich bei einem anderen ausgewählten Thema, das ebenfalls den anderen „Typus" von Theologie repräsentiert und darum zunächst einen Einklang mit Luther auszuschließen scheint – und doch auf eigenartige Weise zur Hilfe wird. Ich rede von Luthers berühmter Formel:

2. „Gerecht und Sünder zugleich"

Jeder Christ ist vor Gott „gerecht und Sünder zugleich" (*simul iustus et peccator*). Das ist eine Lieblingsformel Luthers. Zum ersten Mal gebraucht er sie in seiner Vorlesung über den Römerbrief (1515/16),[29] und von da an immer wieder. Allerdings nie in einer einheitlichen „technischen" Form, sondern in vielen Varianten. Für Katholiken ist diese Formel besonders schwer zu verstehen. Man sagt: Das ist typisch lutherische „Als-ob-Theologie". Gott macht, nach dieser Formel, anscheinend den Menschen nicht *wirklich* neu, denn er bleibt ja zugleich Sünder. Gott „tut so, als ob" der Sünder gerecht sei, indem er ihm die Sünde „nicht anrechnet" – aber in Wirklichkeit bleibt alles, wie es ist. Die Formel erscheint gleichzeitig als *logischer* und *theologischer* Unsinn. Denn entweder *ist* der Mensch gerecht, dann kann er nicht zugleich Sünder sein. Ein Mensch kann ja nicht zugleich Gott zugewandt und von Gott abgewandt sein. Wenn sich aber der logische Unsinn doch noch auflösen lässt, bleibt erst recht der theologische Unsinn. Denn was wäre das für ein Gott, der den

[27] Einzelheiten bei *Otto Hermann Pesch*/*Albrecht Peters*, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt [3]1994, 15–41; 209–212.

[28] Vgl. die umfassende Untersuchung von *Georg Kraus*, Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Lichte gegenwärtiger Theologie, Freiburg i. Br. 1977. Soweit ich sehe, zeigt sich der Durchbruch aus der alten Problemstellung in der katholischen Dogmatik – unter dem Einfluss von Karl Barth! – erstmalig bei *Magnus Löhrer*, Gottes Gnadenhandeln als Erwählung des Menschen, in: *Johannes Feiner*/*Magnus Löhrer* (Hg.), Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. IV/2, Zürich 1973, 773–830.

[29] Nähere Informationen, Belege, historische Zusammenhänge und Literatur zu diesem Thema bei *Otto Hermann Pesch*, Hinführung zu Luther (s. Anm. 8), 11. Kapitel; *Ders*., Simul iustus et peccator. Sinn und Stellenwert einer Formel Martin Luthers. Thesen und Kurzkommentare, in: *Theodor Schneider*/*Gunther Wenz* (Hg.), Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen, Freiburg i. Br.–Göttingen 2001, 146–167.

Menschen gerecht macht und ihn dabei nicht von der Sünde befreit? So formuliert das Konzil von Trient gegen Luther ausdrücklich: Die Rechtfertigung des Sünders bedeutet „eine Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen durch die willentliche Annahme der Gnade und der Geistesgaben, so dass der Mensch aus einem Ungerechten ein Gerechter und aus einem Feind ein Freund (Gottes) wird" (DS/DH 1528). Daher hat die römische „Antwort" auf den Text der „Gemeinsame(n) Erklärung zur Rechtfertigungslehre" vom 25. Juni 1998 an erster Stelle diesen Punkt genannt, der es schwer mache zu sagen: Die lutherische Rechtfertigungslehre wird von den Verurteilungen des Trienter Konzils nicht getroffen. Diese Antwort hätte beinahe die Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung" noch verhindert, und nur auf der Grundlage zusätzlicher Erläuterungen – der sogenannten „Anex-Texte" – wurde es möglich, dass die Erklärung am 31. Oktober 1999 in Augsburg unterzeichnet wurde.

Wenn irgendwo, dann sind wir also hier im Zentrum des ökumenischen Dialogs. Nun hat niemand etwas dagegen, wenn sich heute ebenso wie in der ganzen Kirchengeschichte sensible Christen vor Gott als Sünder sehen. Wenn sie sich weigern, all die Halbherzigkeiten unseres Christenlebens, die sogenannten „lässlichen Sünden", nur als harmlose „Unvollkommenheiten" zu sehen und nicht als Oberfläche einer nach wie vor wirksamen fundamentalen Widersetzlichkeit ihres ganzen Wesens gegenüber Gott. Die katholische Lutherforschung hat mit Nachdruck darauf hingewiesen: In dieser Hinsicht sind in der Tradition mehr Vorstufen zu Luthers *simul* zu entdecken, als man allgemein vermutet. Im Grunde ist die ganze Debatte um das Sündersein des Gerechtfertigten schon einmal im 12. und 13.Jahrhundert geführt worden, und zwar im Zusammenhang mit den beiden Bibelstellen, die auch für Luther der Ausgangspunkt für seine These sind, nämlich Ps 32(31),1–2: „Selig die Menschen, deren Frevel vergeben (*remissae*) sind … Selig der Mensch, dem der Herr die Sünde nicht anrechnet" – von Paulus in Röm 4,7–8 zitiert; und das Wort des Paulus von der „Begierde" (*epithymía, concupiscentia*) als der „Sünde", die immer noch in mir wohnt (Röm 7,7–23). Augustinus hat daraufhin die berühmte Formel geprägt, dass die Sünde – gemeint ist die Ursprungssünde (*peccatum originale*) – *transit reatu*, *manet actu*, sie vergeht der Schuld nach, aber sie bleibt als Tatbestand. Und „vergehen" kann die Sünde, weil sie „nicht angerechnet" wird. Ein starke Stütze für Luther! Und so ist der harte Kern der These Luthers tatsächlich ein wirkliches und strenges „Zugleich" von Sünde und Gerechtigkeit. Nicht nur nach dem persönlichen subjektiven Gefühl ist der Christ ein Sünder, sondern „objektiv" ist der Mensch zugleich total Sünder und ganz gerecht. Sünde und Gerechtigkeit sind koexistent.

Dieser Gedanke ist nun für Thomas – und für das Mittelalter überhaupt – buchstäblich un-denkbar. Für Kenner des hl. Thomas ist das nicht schwer zu verstehen. Die Gerechtigkeit, das „richtige" Verhältnis des menschlichen Geistes zu Gott und der sinnlichen Kräfte zum Geist (STh I–II 113,1) beruht darauf, dass Gott dem Sünder seine Gnade geschenkt hat (STh I–II 113,2). Diese Gnade aber – anders ist es wiederum für Thomas un-denkbar – verwandelt und erneuert den Menschen innerlich (*in essentia animae*) und daraufhin auch in seinem Handeln (STh I–II 110,3–4): Denn Gottes Liebe ist immer schöpferisch, so erst recht, wenn er den Menschen in seine personale Gemeinschaft beruft (STh I–II 110,1).

Diese Gnade in der Seele des Menschen ist daher nach dem Modell einer geschenkten („eingegossenen") Qualität zu denken (STh I–II 110,2), denn nur so kann erklärt werden, dass die Gnade allen Aktivitäten der Seele voraus ist und, das vor allem, dass das neue Leben des Gerechtfertigten aus Freude an Gott, daher spontan und sogar leicht geschieht. Damit ist ein Denkzwang gegeben. Man denke sich, diese Gnade in der Seele des Menschen wäre auch nur einen einzigen Augenblick mit der Sünde koexistent. Dann wäre der Mensch von der Liebe Gottes zuinnerst erfasst und doch zugleich von dieser Liebe Gottes abgeschnitten. Dann allerdings wäre Gott wirklich ohnmächtig gegenüber der Sünde, er hätte nicht erreicht, was er doch erreichen will: den Menschen von der Sünde weg zu sich hinzukehren. Darum stellt Thomas die These auf, die das ganze Problem mit Luthers *simul* festschreibt: Die Rechtfertigung des Sünders geschieht in einem einzigen ungeteilten Augenblick (*in instanti*, STh I–II 113,7).

Luthers *simul* kann also einen logischen wie theologischen Sinn nur haben, wenn man Sünde und Gnade anders denkt und anders denken darf – nicht als negative oder positive Eigenschaften *am* Menschen, sondern – ja, wie? Luther macht einmal eine verräterische Bemerkung: „Sanctitas non est in praedicamento substantiae sed relationis."[30] Etwas frei übersetzt: „Die Heiligkeit gehört nicht zur Seinsweise eines selbstständigen Wesens, sondern zu der Seinsweise der Beziehung." Der Mensch unter Sünde und Gnade ist nicht ein Mensch mit den einander ausschließenden Eigenschaften entweder des Sünder-Seins oder des In-Gnade-Seins, sondern der Mensch in gegensätzlichen Beziehungen, die jeweils den *ganzen* Menschen kennzeichnen. „Sünde" heißt: Der Mensch befindet sich in einem andauernden, sein ganzes Wesen bestimmenden fundamentalen Widerspruch zu Gott. Er weigert sich bis ins Unbewusste hinein beständig, dankbar sein Geschöpfsein von der Liebe Gottes anzunehmen, und will lieber von sich selbst leben, sein eigener Herr sein. „Gnade", „Gerechtigkeit" heißt: Gott lässt sich seine Zuwendung zum Menschen von dessen Widerstand nicht durchkreuzen. Gott sagt dem Menschen gleichsam: „Du kannst machen, was du willst, dein Widerwille ist kein Einwand gegen meine vergebende Liebe. So sehr liebe ich dich!" So ist der Mensch gerecht, wenn er das nur annimmt und sich sagen lässt – auch dann noch, wenn dadurch der tiefe Widerwille gegen Gott noch längst nicht aus seinem Herzen ausgerissen ist.

Diese beiden Beziehungen, Widerspruch hier, unwiderrufliche Zuwendung dort, schließen sich *logisch* nicht aus. Übrigens auch psychologisch nicht. Denn ich brauche nur meinen Blick von der Liebe Gottes abzuwenden und mich selbst anzuschauen, dann entdecke ich wiederum nichts als meine Widerwilligkeit gegen Gott.

Aber ist die These nicht doch *theologischer* Unsinn? Muss man nicht sagen: Wenn Gott den Widerwillen des Menschen nicht mehr als Einwand gelten lässt gegen seine Liebe, dann *gilt* er eben auch nicht mehr als der den Menschen tatsächlich verdammende Grundwiderspruch seines Wesens gegen Gott!? Sagt nicht der Apostel Pau-

[30] WA 40 II, 354,3 – im sogenannten „Großer Galater-Kommentar", 1531, von seinen Schülern für den Druck bearbeitet 1535 – im Unterschied zum „Kleinen" Galaterkommentar von 1519, einer von Luther selbst bearbeiteten Vorlesung von 1517.

lus selbst: „Nichts Verdammliches ist in denen, die in Christus Jesus sind“ – *nihil damnationis* in der lateinischen Fassung von Röm 8,1?

Das bestreitet Luther natürlich überhaupt nicht. Nur fühlt er sich nicht berechtigt, Paulus abzuschwächen, wenn dieser trotzdem sagt: Die Begierlichkeit ist „Sünde“. Luther löst die Spannung in den Worten des Apostels anders: Die Sünde dessen, der „gerecht und Sünder zugleich“ ist, ist nicht mehr dieselbe wie vorher. Sie ist, wie Luther unterscheidet, „beherrschte Sünde“, nicht „herrschende Sünde“, *peccatum regnatum*, nicht *peccatum regnans*.[31] Sie ist anders nicht in ihrem Sachverhalt, aber *in sui tractatu*, in der Art, wie sie „behandelt“, in das gelebte neue Gottesverhältnis eingeordnet wird.[32] Die treffsicherste Formel Luthers lautet: Der Mensch ist zwar Sünder, aber kein Gottloser mehr, *peccator, sed non iniquus*.[33] Das schafft auch auf der Seite des Menschen eine ganz neue Situation. Der alte katholische Vorwurf: Luther treibt eine „Theologie des Als-ob“, geht wirklich ins Leere.

Wir stehen also wieder vor zwei unterschiedlichen Typen von Theologie. Thomas wie Luther sind davon überzeugt: Was auch immer von der Sünde bleibt, sie kann den von Gott Gerechtfertigten nicht mehr verdammen – oder Gott würde sich selbst widersprechen. Um das zu interpretieren, hält Thomas sich an das erste Wort des Apostels, wie er sie in seiner lateinischen Bibel liest: Nichts Verdammliches ist mehr in denen, die in Christus Jesus sind.[34] Dafür zahlt er den Preis, dass er die spannungsvollen Worte des Apostels Paulus abschwächt: Die bleibende Begierlichkeit (*concupiscentia*) ist nicht mehr in vollem Ernst Sünde, sondern eine verbliebene Schwachheit, die erst wieder zu wirklicher Sünde wird, wenn der Mensch ihr „zustimmt“, das heißt: sich von ihr gegen Gottes Gebot treiben lässt. Luther hält sich an das andere Wort des Apostels, der die Konkupiszenz ohne Zögern „Sünde“ nennt. Daher muss Luther die Spannung in den Worten des Apostels anders lösen: durch den Gedanken gegensätzlicher Beziehungen. Von „Gerechtigkeit“ kann nur die Rede sein, indem ich *von Gott her* auf mich selbst blicke. Blicke ich *von mir her* auf mich selbst, so sehe ich – mit Paulus – nur den von der Konkupiszenz gegen Gott getriebenen Menschen.

Aber tut das nicht gerade auch Thomas: mit Gottes Augen auf den Menschen schauen? Ja – aber jetzt zeigt sich wieder der Unterschied: Thomas tut es, wie bei der Prädestinationslehre, *selbstvergessen* – dann kann das erste und letzte Wort über die Sünde nicht das Wort von der *Macht* der Sünde sein, sondern nur das Wort von ihrer *Ohnmacht*. Luther kann nicht vergessen, dass er selbst der Mensch ist, der von Gott her und *nur* von Gott her sagen darf: Meine Sünde verdammt mich nicht. Thomas kann sachgemäß sagen: Der ehemalige Sünder ist durch Gottes Gnade gerecht. Luther müsste sagen: Ich, der Sünder, bin vor Gott gerecht. Kann er das? Klingt das nicht wie das Gebet des Pharisäers? Luther kann nur sagen: *Du* bist meine Gerechtigkeit. *Ich* bin nur Sünder.

31 WA 8, 96,17 (Antilatomus, 1521).
32 WA 8, 107,28.
33 Ebd.; vgl. auch WA 1, 86,39 (Predigt über Mt 9,12, 21. September 1516); WA 6, 237,28 (Von den guten Werken, 1520).
34 Genau aus dem Urtext übersetzt, heißt der Satz: „Kein Verdammungsurteil (*katákrima*) also (gibt es) jetzt für die, die in Christus Jesus (sind).“

Damit kommt der tiefste Sinn der Formel Luthers in Sicht. Es wird immer ein leises Unbehagen bleiben, wenn ich Luthers Formel und die Lehre des hl. Thomas *auf derselben Ebene* vergleiche: als gewissermaßen „objektive" Beschreibung des Menschen vor Gott. Aber Luthers Formel ist, wie man treffend gesagt hat, eine „Gebetsrealität".[35] Sie ist da sachgemäß, wo ein Mensch sich im Gebet vor Gott selbst aussagt. Da kann er immer nur sagen: Vor dir bin ich Sünder, deiner Heiligkeit niemals entsprechend. So wie ich auch bei korrektester Lehre vom „Verdienst" nie sagen kann: „Gott, ich habe vor dir Verdienste erworben. Nun belohne sie nach deiner Gerechtigkeit!"

Thomas ist also kein Hindernis für den Dialog. Allerdings: es könnte sein, dass Luther uns näher steht! Was hat es denn für einen Sinn, wenn zum Beispiel ein Christ, der gerade im Beichtstuhl die Absolution empfangen hat, anschließend bei der Eucharistiefeier zu Beginn die Worte spricht: „Ich habe gesündigt durch meine große Schuld"? Und wenn er im Vaterunser wenig später bittet: „Und vergib uns unsere Schuld"? Soll sich das nur auf ein paar harmlose „Unvollkommenheiten" beziehen – denn „schwere Sünden" kann er ja in der Zwischenzeit kaum begangen haben? Nein, *im Gebet* können wir von uns selbst immer nur sagen: „Wir sind Sünder und auf dein Erbarmen ganz und gar angewiesen, in jedem Augenblick unseres Lebens." Das ist kein „pessimistisches Menschenbild", wie man es Luther immer wieder vorgeworfen hat. Es ist einfach die biblische Wahrheit, die durch unsere Erfahrung mit uns selbst bestätigt wird. Ob Thomas dabei nicht nur kein Hindernis für den Dialog ist, sondern durch seine selbstvergessene Art der Theologie auch eine Hilfe, das klärt sich weiter, wenn wir nun einmal auf zwei inhaltliche Themen eingehen.

Der Autor: *geb. 1931; Studium der Philosophie und Katholischen Theologie in Walberberg und München; Professor für Systematische Theologie an der Universität Hamburg (1975–1998); Mitglied u.a. des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen; Forschungs- und Arbeitsschwerpunkte: Luther und reformatorische Theologie; Thomas von Aquin und mittelalterliche Theologie; gegenwärtige systematische Theologie im Kontext des ökumenisch-theologischen Gesprächs; wichtige Publikationen: Hinführung zu Luther, Mainz 1982; Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 1993 und jüngst Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung. Bd. 1/1 u. 1/2: Die Geschichte der Menschen mit Gott, Ostfildern 2008.*

(Fortsetzung im nächsten Heft)

[35] Zuerst bei *Wilhelm Link*, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie (1940), München 21955, 77f. Weitere Stimmen im selben Sinne, auch katholische Stimmen, bei *Otto Hermann Pesch*, Simul iustus et peccator (s. Anm. 29), 165–167.

Das aktuelle theologische Buch

◆ Kraus, Wolfgang / Karrer, Martin (Hg.): Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2009. (XXVIII, 1507, 4 Kartentafeln) Geb. Euro 59,00 (D) / Euro 60,70 (A) / CHF 100,30. ISBN 978-3-438-05122-6.

Dieses Werk ist hier anzuzeigen, nicht im einzelnen zu besprechen. Eine eingehende Rezension würde breiten Raum beanspruchen und eine gründliche Untersuchung erheischen, die in so kurzer Zeit nach Erscheinen bei einem Buch dieser Art nicht durchzuführen ist.

Die erstmalige Übertragung der ganzen alten griechischen Bibel ins Deutsche ist ein Ereignis. Sie ist es in doppelter Hinsicht: Sie ist ein Novum in der Geschichte der Bibel in deutscher Sprache, und sie entspricht einer neuen Entwicklung in der Forschung an der hebräischen Bibel, dem Alten Testament. Die alte griechische Bibel in deutscher Sprache ist überdies ein ökumenischer Meilenstein, Ökumene hier verstanden als Begegnung sowohl zwischen Juden und Christen als auch zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen. Der Punkt, an dem sie sich alle treffen, ist ein Buch, das in verschiedener Weise der ganzen *Oikumene* von Juden und Christen aller Konfessionen gehört.

Diese Übertragung ist eine Wegmarke in der *Geschichte der Bibel* in deutschsprachigen Ländern! Die deutsche Bibel stand seit der Erfindung des Buchdrucks in der Mitte des 15. Jahrhunderts unter dem unwiderstehlichen Einfluss der humanistischen Idee des einen, ursprünglichen Bibeltextes. Dieser war die eigentliche, inspirierte Bibel, und diese war, was das Alte Testament betraf, hebräisch. In diesem Punkt konnten sich die Humanisten auf Hieronymus berufen. Er hatte angesichts des Chaos fehlerhafter, auseinandergehender griechischer Bibelhandschriften zum einzigen sinnvollen Heilmittel geraten: unter konkurrierenden griechischen Lesarten mit Hilfe der einheitlich überlieferten hebräischen Bibel das Ursprüngliche zu identifizieren und so zurückzugewinnen. Nicht umsonst war Erasmus ein großer Bewunderer Hieronymus'. Diese Sicht der Dinge hat in den folgenden Jahrhunderten nicht nur in Deutschland vorgeherrscht. Seit dem 19. Jh. wurden jedoch bedeutende Stimmen laut, welche die Vermutung aussprachen, dass die Septuaginta stellenweise Ursprünglicheres bewahrt haben könnte als die hebräische Bibel, welche die Masoreten seit dem frühen Mittelalter mit so bewundernswerter Sorgfalt überlieferten. Diese Stimmen kamen von Seiten kritischer Untersuchungen des Bibeltextes. Aber erst die Handschriftenfunde am Toten Meer seit 1947 gaben dieser Vermutung größere Resonanz, weil sich da klar zeigte, dass die alte griechische Bibel bisweilen mit dort gefundenen hebräischen Textzeugen deckte. Nicht die griechischen Übersetzer hatten den ihnen vorliegenden hebräischen Text verändert. Es waren hebräische Schreiber und Herausgeber, die variierende biblische Texte schufen.

Damit trat eine alte, vorhieronymianische, aber vergessene Beobachtung wieder ins allgemeine Bewusstsein, nämlich dass hebräische und griechische Bibel irreduktibel sind. Gewiss, die Septuaginta war eine Übertragung der hebräischen Bibel, aber sie war gleichzeitig stellenweise eine andere Bibel. Origenes hatte das in aller Klarheit im 3. Jh. gesehen und daraus im Unterschied zu Hieronymus die Folgerung gezogen, dass es nicht nur eine einzige, sondern gewissermaßen eine Zwillingsbibel gab. Wie Zwillinge ganz ähnlich, aber nicht ganz identisch sind, so auch die hebräische und die griechische Schrift! Origenes hatte das theologische Genie, dementsprechend keine der beiden Formen auszuschließen. Beide sind nebeneinander zu bewahren. Die hebraica und die graeca veritas haben beide ihr Recht und bilden zusammen die Schrift der Kirche. Schließlich hat das Neue Testament beide zitiert und verwendet.

Mit der *Septuaginta Deutsch* ist nun zum ersten Mal der griechischen Bibel die Ehre einer vollständigen Übersetzung erwiesen worden, und damit tritt sie selbstständig auf, nicht bloß als ein etwas unvollkommenes Spiegelbild der hebräischen Bibel. Sie tritt an die Seite ihrer hebräischen Zwillingsschwester, ihr ähnlich, aber nicht mit ihr identisch, und doch zu hundert Prozent Bibel! Ihr Dasein in deutscher Sprache dokumentiert ihren Eigenstand. Die fundamental-theologische Frage ist wieder da: welches ist

denn ihr Status neben der hebräischen Bibel dort, wo sie sich nicht mit dieser deckt?

Die deutsche Übertragung der alten griechischen Bibel ist ebenso ein Markstein in der jüngsten alttestamentlichen und biblischen *Forschungsgeschichte*! Die deutsche Übersetzung der Septuaginta ist wie ein Scheinwerfer, der die Aufmerksamkeit einer weiteren deutschsprachigen Öffentlichkeit auf die zahlreichen textgeschichtlichen, exegetischen, patristischen und altphilologischen Arbeiten richtet, die seit etwa zweihundert Jahren auf dem Gebiete der griechischen Bibel erscheinen. Die französische Übersetzung „*La Bible d'Alexandrie*", die englischsprachige Übertragung, die unter der Leitung von Professor Albert Pietersma, Toronto, geschaffen worden ist, die italienischen Übertragungen der Psalmen und des Pentateuch der alten griechischen Bibel von Luciana Mortari aus der von Don Giuseppe Dossetti nach dem 2. Weltkrieg gegründeten Ordensgemeinschaft sind alle seit etwa drei Jahrzehnten erschienen oder im Erscheinen begriffen. Sie markieren eine neue Etappe in der biblischen Forschung. Die Erforschung der griechischen Bibel ist ein anerkannter, unentbehrlicher Zweig der biblischen Wissenschaften sowie der Philosophie- und Theologiegeschichte geworden.

Die antike griechische Bibel ist demgemäß auch ein *kulturgeschichtliches* Dokument ersten Ranges. Sie ist die älteste große literarische Übersetzung der griechisch-römischen Welt überhaupt. Die Griechen haben kaum Werke aus andern Sprachen ins Griechische übertragen. Daher ist die Septuaginta eine weithin auffallende Ausnahme. Sie hat selbst eine unabsehbare Wirkungs- und Übersetzungsgeschichte entfaltet. Sie hat das NT tief geprägt, sie ist ein Denkmal des Diaspora-Judentums, sie hat Philosophie und Theologie der Juden und Christen beeinflusst und hat in ihren lateinischen, koptischen, armenischen und äthiopischen Tochterübersetzungen weit über die eigentliche griechischsprachige Welt fortgewirkt. Es gibt vielleicht kein Buch, welches im Zeitraum vom 3. Jh. vor bis zum 9. Jh. n. Chr. eine vergleichbare Rolle im Mittelmeerraum und in Europa gespielt hätte.

Die *Septuaginta Deutsch* ist die Frucht einer Arbeitsgemeinschaft von über 110 Herausgebern, Übersetzern und Mitarbeitern, Frauen und Männern. Sie kommen aus den Bereichen des NT, des AT, der klassischen Altertumswissenschaften, der Judaistik und Germanistik. Unter ihnen gibt es Protestanten, Katholiken und Orthodoxe. Es war eine bedeutende unternehmerisch-editorische Leistung der beiden Hauptherausgeber, Wolfgang Kraus, Universität Saarland, und Martin Karrer, Kirchliche Hochschule Wuppertal, beide Neutestamentler, das ganze Werk zu planen und in wenigen Jahren mit einem solchen Mitarbeiterstab zu verwirklichen.

Trotz seines Umfanges ist es ein handlicher Band geworden. Der Text steht auf Dünndruckpapier, gut lesbar präsentiert. Nach einem Geleitwort, unterzeichnet von Bischof Wolfgang Huber für die evangelische Kirche in Deutschland, Karl Kardinal Lehmann im Namen der deutschen Bischofskonferenz, Prof. Anastasios Kallis für die orthodoxe Kirche in Deutschland und im Namen der Allgemeinen Rabbinerkonferenz Deutschlands von Landesrabbiner em. Henry G. Brandt, kommt die sachliche Einleitung in die Übertragung, damit die Leser das Buch sinnvoll benützen. Sie beginnt mit einem Vorwort der Herausgeber über Entstehung und Umfang der Septuaginta, ihre Geschichte und Bedeutung, Eigenart der deutschen Übertragung, Mitarbeiter; es folgen notwendige Informationen für ihren zweckmäßigen Gebrauch: als griechischer Text sind die kritischen Göttinger Ausgaben zugrunde gelegt worden; wo noch keine solchen vorliegen, dient der von Robert Hanhart, Göttingen, im Jahr 2006 revidierte Text der weitverbreiteten Handausgabe von Alfred Rahlfs aus dem Jahr 1935. Die Ausgabe Rahlfs' ist auch für den Textumfang der in die deutsche Übersetzung aufzunehmenden Bücher maßgebend gewesen. So erklärt sich die Aufnahme der Psalmen Salomons, die ja nicht in den großen traditionellen Handschriften stehen. Rahlfs hat sie in seine Ausgabe eingefügt. Kapitel- und Verseinteilung, Titel und Untertitel, Gliederung, Behandlung der Eigennamen, die ja in der Septuaginta besondere Fragen aufwerfen, u.a.m. werden erläutert. Sorgfalt wird auf die Kennzeichnung der mannigfaltigen Unterschiede zwischen hebräischem und griechischem Text gelegt. Sie treten nach Möglichkeit auch in der deutschen Übersetzung grafisch hervor.

Jedem Teil der Bibel ist eine eigene spezifische Einleitung vorangestellt. Der Bibeltext wird von Anmerkungen begleitet, in denen andere Lesarten und Textkritisches sowie unentbehrliche Erklärungen stehen. Für einige biblische Bücher, z.B. für Daniel, Richter, für Teile der Samuel- und Königsbücher sowie für Esther stehen die Übertragungen der beiden bestehenden Textfassungen der griechischen Bibel nebeneinander.

In mehreren Anhängen sind zuerst Übersetzer und Mitarbeiter verzeichnet; Zeittafeln, Kalender, Maße, Gewichte und Geldwährungen, Transkriptionen und eine Liste besonders häufiger Namen und textkritische Materialien folgen. Eine Perikopenliste jener Abschnitte, die in den orthodoxen Liturgien gelesen werden, und eine kurze Geschichte der Legende von der Entstehung der Septuaginta sind ebenfalls beigegeben sowie ein Plan der antiken Stadt Alexandrien, ferner Karten von Ägypten, Syrien und Palästina in hellenistischer Zeit. Ein ausführlicher Erläuterungsband ist in Arbeit. Er soll alles enthalten, was für eine gründlichere Würdigung der Übersetzung zu wissen notwendig ist.

Die *Deutsche Bibelgesellschaft* in Stuttgart hat mit diesem neuen Titel ihrer langen Liste von hochrangigen wissenschaftlichen Ausgaben eine neue Blüte hinzugefügt – buchtechnisch ein Meisterwerk.

Die tägliche Benützung der *Septuaginta Deutsch* wird ihre Vorzüge erweisen wie auch auf mögliche Schwachstellen führen, die noch verbessert werden können. Denn der große Vorteil eines so zügig vorangetriebenen und im Hinblick auf ein so monumentales Unterfangen rasch vollendetes Werk hat wohl den Preis, dass manche Einzelheiten nicht mit letzter Sorgfalt behandelt werden konnten.

Freiburg/CH *Adrian Schenker OP*

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfanges ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechungen erhalten die Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

AKTUELLE FRAGEN

◆ Lederhilger, Severin J. (Hg.): Die Marke „Gott" zwischen Bedeutungslosigkeit und Lebensinhalt. 9. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2007 (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 16). Verlag Peter Lang, Frankfurt a. M. u.a. 2008. (178) Pb. Euro 39,00 (D) / Euro 40,10 (A). ISBN 978-3-631-57552-9.

In einer Zeit der Markenartikel, in welcher der Markt religiöse Bedeutung erlangt hat und die biblische Religion zur Privatsache und Geschmacksfrage wurde, nach der „Marke Gott" zu fragen, ist ein ebenso originelles wie gewagtes Unternehmen. Die neunte Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster (2007) hat die Frage nach Gott und dem unterscheidend Christlichen mit dem ökonomisch einflussreichen Topos des „Markenzeichens" verbunden und damit der wohl zentralsten theologischen Frage einen überraschend aktuellen und herausfordernden Zuschnitt gegeben.

Bernd Jochen Hilberath sieht die „Marke Gott" vor allem trinitätstheologisch profiliert: „Die Gottesvision von einer vollendeten Kommunikation und Gemeinschaft, die, wie wir glauben, in dem Bild des dreieinen Gottes gegeben ist, muss überall als Anspruch, als Aufforderung, als Wegweisung zur Geltung gebracht werden" (27). *Marianne Gronemeyer* plädiert auf Basis ihres bekannten Buches „Das Leben als letzte Gelegenheit" für eine „Logik der Temperantia", die – angesichts der Vorgaben einer Konsumgesellschaft – den Menschen dadurch Freiheit vermittelt, dass sie „lernen genug genug sein zu lassen" (43). *Jürgen Manemann* arbeitet in einem politisch-theologischen Beitrag das Potenzial monotheistischer Religionen heraus, die sich einer „strikten Privatisierung Gottes" (48) widersetzen und ethisch insofern relevant sind, als sie in einer „asymmetrischen Verantwortung gegenüber dem Anderen" (63) gründen und Tendenzen einer „Post-Politik" (66) – so ein Begriff von Slavoj Žižek – durchbrechen. Durchaus brisant sind die Überlegungen von *Hamideh Mohagheghi* zum islamischen Gottesverständnis, in denen sie eine historische Hermeneutik jener Koranaussagen, die von Gewalt sprechen, als eine „dringend notwendige Aufgabe" (82) bezeichnet. Der Kontext gesellschaftlicher Gottvergessenheit im Osten Deutschlands ist Thema von *Wolf Krötke*; sehr

nüchtern zeigt er die Situation der Konfessionslosigkeit auf, die „keine Aufklärungsinteressen" (87) hat, aber dennoch – so Krötke – so etwas wie eine „strukturelle Offenheit" (94) für Gott aufweist. *Saskia Wendel* setzt mit einer Kritik des Begriffs „postsäkular" ein, der für sie die Logik der traditionellen Säkularisierungsthese voraussetzt, und bringt ihr gegenüber die „Individualisierungsthese" (100) ins Spiel, welche die Pluralisierung und Individualisierung von Religionen als Chance begreift, das biblische Menschenbild, das die Würde und Freiheit des Individuums betont, zur Geltung zu bringen. Das „Markenzeichen" christlicher Gottesrede ist demnach „ein als Subjekt und Person bestimmtes Gegenüber […], ein Gott, der sich in der Geschichte selbst mitgeteilt hat" (107). *Ilse Kögler* durchleuchtet Elemente populärer Kultur auf Gottesvorstellungen hin und resümiert: „Wenn es gelingt, in der populären Kultur Verbindungen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur eigenen jüdisch christlichen Erzähltradition und gegebenenfalls auch zu denen anderer Weltreligionen zu entdecken, kann dadurch die eigene Tradition aus einer anderen Perspektive beleuchtet, vielleicht sogar neu oder erneut erschlossen werden" (131). *Fulbert Steffensky* skizziert das Glaubensprofil von Elisabeth von Thüringen und Franz von Assisi, die er als „Inszenierungen der großen Züge des Evangeliums" (151) begreift – nicht ohne eine gewisse Spitze gegen zeitgenössische Formen von Spiritualität: „Der Harmoniezwang und die Selbsterfüllungszwänge können zur Aufkündigung der Solidarität mit denen führen, die die ersten Adressaten des Evangeliums sind: die Armen und die Geschändeten auf dieser Erde" (135). Auch *Manfred Scheuer* zieht angesichts des religiösen Supermarkts der Gegenwart eine kritische Differenz ein: „Die Angebote der Kirche auf die religiöse Sehnsucht von Menschen bewegen sich nicht in der Logik des Marktes, sondern in der Logik der Gabe" (164). Noch deutlicher spricht sich *Michael Staikos* für eine christlich-politische Profilierung aus: „Wenn die Religion, wenn die christlichen Kirchen hier nicht ökumenisch – gemeinsam – mit einer Stimme, den verschiedenen Mächtigen gegenüber zugunsten der Menschen Stellung beziehen, wer kann es sonst tun?" (170) *Michael Bünker* schließlich sieht in Religion einen nicht assimilierbaren „Rest", der weder in Politik, Kultur noch Wirtschaft aufgeht: „Es bleibt eine Differenz. Religion ist diese Differenz, und die Kirchen dienen der religiösen Sehnsucht am besten, wenn sie die Menschen lehren, mit dieser Differenz zu leben" (175).

„Achten Sie auf die Marke!" (8) – diese bekannte Anweisung aus dem Kontext der Ökonomie kann (und *soll*) auch die theologische Aufmerksamkeit für das biblisch identifizierbare „Markenzeichen Gott" schärfen; dafür hat die neunte Ökumenische Sommerakademie einen bedenkenswerten Anstoß gegeben.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Maier, Hans: Keine Demokratie? Laienmeinungen zur Kirche (Herder spectrum 5730). Verlag Herder, Freiburg/Br.–Basel–Wien 2006. (221) Kart. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 18,80. ISBN 978-3-451-05730-4.

Einige kürzlich getroffene päpstliche Entscheidungen lösten eine Kirchenkrise aus, so u. a. die Rücknahme der Exkommunikation für die vier 1988 von Marcel Lefebvre (unrechtmäßig) geweihten Bischöfe aus der „Priesterbruderschaft St. Pius", unter denen sich auch der Holocaust-Leugner Richard Williamson befindet. Inzwischen hat sich zwar der Papst von dessen Äußerungen distanziert und dies auch von der Bruderschaft verlangt, es wird aber schwierig sein, das gestörte Klima wieder zu verbessern. Auch die auf undurchsichtige Weise erfolgte (inzwischen stornierte) Ernennung eines reaktionär gesinnten Pfarrers zum Weihbischof von Linz belastet die Kirche so sehr, dass sich die österreichischen Diözesanbischöfe veranlasst sahen, in einem Hirtenbrief, der nicht zuletzt an die Adresse Roms gerichtet war, daran zu erinnern, dass Bischöfe eigentlich „für" und nicht „gegen" eine Ortskirche ernannt werden sollten.

In diesem Zusammenhang ist die vorliegende Sammlung von Aufsätzen des bekannten und verdienten Wissenschaftlers, Politikers und engagierten Katholiken Hans Maier zum Thema Demokratie in der Kirche von höchster Aktualität. In dem (erstmals 2001 veröffentlichten) Beitrag „Braucht Rom eine Regierung?" wird der Vorschlag gemacht, dass ein regelmäßig (wöchentlich?) tagendes päpstliches Konsistorium (das es vom 12. bis zum 16. Jh. schon gab) zur „zentralen Beratung und Willensbildung der Kurie" (122) eingeführt werde. Fehlent-

scheidungen wären zwar auch dann noch möglich, könnten jedoch stark reduziert werden. Die erzielte Transparenz und Koordination der Beschlüsse würde das Vertrauen in die Kirchenleitung stärken und so das Image der Kirche und des Papsttums wieder verbessern (In den Diözesen ist die Einrichtung eines bischöflichen Konsistoriums übrigens selbstverständlich!).

Sehr lesenswert ist auch der Aufsatz „Zweites Vatikanisches Konzil und Synode der Bistümer – was bedeuten sie für die katholische Verbandsarbeit?“ (142ff.), in dem es vor allem um die Rolle der Laien in der Kirche geht. Es wäre fatal, den vom Konzil vorgegebenen Weg zu verlassen und die Eigenkompetenz der katholischen Verbände einzuschränken.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Hoff, Gregor Maria (Hg.): Lieben. Provokationen (Salzburger Hochschulwochen 2008). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2008. (228) Pb. Euro 21,00 (D, A) / CHF 37,20. ISBN 978-3-7022-2963-4.

„Stark wie die Liebe ist der Tod“ lautete das Motto der Salzburger Festspiele 2008. Auch die Salzburger Hochschulwochen haben es aufgegriffen und zugleich neu und anders akzentuiert. Ein wahrlich schwieriges Thema – Susanne Heine, eine der Referentinnen, spricht es frei heraus: „Die Liebe ist ein verrücktes Thema und noch verrückter ist es, darüber zu sprechen, noch dazu zu Ihnen, die Sie alle Ihre Erfahrungen mit der Liebe haben“ (107).

Was also erfahren wir über die Liebe in diesem Sammelband? Von *Christoph Horn* lernen wir über die Schwierigkeiten der Philosophie, eine einheitliche Theorie der Liebe zu gewinnen; die Gegenwartsphilosophie diskutiert nämlich, ob Liebe primär ein emotionales, ein Anerkennungs-, ein volitionales oder ein Intersubjektivitätsphänomen ist. Der Soziologe *Clemens Albrecht* zeigt überzeugend, welchem ökonomischen und funktionalistischen Druck heutige Liebesbeziehungen ausgeliefert sind. Eine dementsprechend wissenschaftliche Betrachtung von Liebe kann darum auch nur eine funktionale Auskunft geben: „Liebe ist die Selbststabilisierung reziproker Tauschprozesse von Gütern in intimen Kleingruppen, die sich nicht an akzidentelle, sondern an dauernde Nutzenerwartungen knüpft“ (161). Freilich, und hier zeigt sich Albrechts Urteilskraft, geht Liebe gerade über solche Erwartungen hinaus: Liebe transzendiert „den das Ökonomische konstituierenden Gegensatz zwischen den eigenen und den Interessen des Anderen“ (171). Ja, sie ist die Bestimmung von Transzendenz selbst. Das weisen einhellig die zahlreichen theologischen Beiträge auf. *Thomas Söding* zeigt in seinem ausgezeichneten Überblick zum Verhältnis von Eros und Agape in der Bibel: „Wäre diese Liebe [Gottes; F.G.] nur Eros, könnte sie nicht erlösen; wäre sie nicht auch Eros, könnte sie die Menschen nicht bewegen, in ihrer Liebe Gottes Liebe zuzustimmen“ (92). Für *Dietmar Mieth* ist menschliche Liebe heute nur beschreibbar „im Horizont der Erfahrung von Endlichkeit“ (127ff.), was heißt, dass Liebe höchst kontingent und krisenanfällig ist. Gegen die Individualisierung von Liebe setzt der Tübinger Sozialethiker, dass Liebe immer Gerechtigkeit und Solidarität voraussetzt, sie verstärkt und vollendet – und übt damit auch Kritik an der Enzyklika von Benedikt XVI. „Deus caritas est“, diesen Aspekt zu wenig entwickelt zu haben. Die schon erwähnte Wiener Theologin *Susanne Heine* spannt einen Bogen von der Philosophie über die Entwicklungspsychologie zur Theologie und verweist auf die stärkste und zugleich verletzlichste Dimension von Liebe: „Aber um welche Form von Beziehung es geht, immer spielen Versprechen und Vertrauen eine zentrale Rolle“ (120), und gebrochenes Vertrauen zählt zu den schmerzvollsten Widerfahrnissen. *Jozef Niewiadomski* schließlich thematisiert aus dem Blickwinkel der Girardschen Sündenbocktheorie einen anderen wunden Punkt in der Liebe: ihr Verhältnis zum Opfer. In breitem narrativen Duktus führt der Innsbrucker Dogmatiker durch die Paradoxien und Verwicklungen sozialer und religiöser Opfer- und Liebesgeschichten und zeigt am Leben Jesu, dass er, der durch seine Liebe zum Opfer Gewordene das Opfer transformiert hat, weil er sein Leben aus der Hingabe an den Vater gelebt hat und darum zur Durchbrechung der Logik der Viktimisierung, dass ein Opfer ein anderes Opfer nach sich zieht, ein gewaltsamer Tod einen anderen gewaltsamen Tod entfesselt, fähig war.

Diese Schlaglichter aus einigen Beiträgen können dieses lesenswerte Buch nicht zusammenfassen, sondern nur anregen, darin dem Phänomen der Liebe selber nachzugehen.

Linz *Franz Gruber*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Heither, Theresia (Übers. und Einl.): Predigten des Origenes zum Buch Exodus. Lateinisch – Deutsch. Aschendorff Verlag, Münster 2008. (278) Geb. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A) / CHF 52,10. ISBN 978-3-402-12777-3.

Die durch ihre langjährige Beschäftigung mit den Texten der Kirchenväter, insbesondere jener des Origenes, bekannte Benediktinerin der Abtei Mariendonk legt mit diesem Band eine weitere Edition vor, die besondere Beachtung verdient. Denn die Predigten des großen Exegeten des 3. Jahrhunderts zum Buch Exodus stellen eine hervorragende Möglichkeit dar, die von der alexandrinischen Schule geprägten Auslegungen der Hl. Schrift kennen zu lernen. Da Origenes in diesen Predigten immer wieder auch seine Methode erklärt und den spezifisch christlichen Zugang – oft in deutlicher Abgrenzung zum jüdischen – als den seit Christi Heilstat einzig möglichen aufweist, eröffnet sich für den Leser / die Leserin ein Blick auf dieses biblische Buch, der gänzlich wegführt von den heute so oft geäußerten Bedenken gegen den gewalttätigen Inhalt und hinführt zum geistlichen Verständnis, das uns durch die Erlösung geschenkt ist. Geistvolle Bezüge zu ntl. Texten (– eine besondere Rolle spielen dabei u.a. die Briefe des Apostels Paulus –), welche den erst dadurch erkennbaren Vollsinn der atl.Texte begründen, wie auch überraschende und tiefsinnige Erklärungen sonst verschlossen bleibender Orts- und Personennamen, machen die Lektüre dieser Predigten zu einem spirituellen Erlebnis eigener Art. Gewiss ist es nötig, sich auf diesen Zugang zur Bibel bewusst einzulassen, der scheinbar willkürlich verschiedene, auch weit auseinander liegende Texte miteinander verknüpft. Aber man erlebt dabei, wie auf diese Weise bei den alten Texte die Bindung an eine ferne Vergangenheit, den Exodus aus Ägypten, zurücktritt und sich ein für die Gegenwart bedeutsamer, geistlicher Sinn aufbaut, der durch diese spezielle Form der ‚kanonischen Auslegung' entsteht. Darüber hinaus versteht es Origenes glänzend, seine Auslegungen auch auf praktische Konsequenzen hin auszuziehen und die Texte für das christliche Leben fruchtbar zu machen. Allerdings merkt man gerade bei diesen Anwendungen recht deutlich, dass die Christen seiner Zeit ihr Leben unter ganz anderen und noch dazu sehr herausfordernden Umständen zu führen hatten, die sich sehr von den unseren unterscheiden. Das macht die Anregungen jedoch nicht hinfällig; freilich bedarf es einer entsprechenden ‚Übersetzung' in unsere heutige Zeit. Da schließlich die einzelnen Predigten je für sich in einem gründlichen Nachvollzug des Gedankenganges bedacht sein wollen, eignet sich dieses Buch hervorragend für die wiederholte Meditation der besprochenen Bibeltexte. Das Ergebnis könnte sein, dass die Einsicht wieder wächst, warum gerade die – heute so gern übergangenen – Lesungen aus dem Buch Exodus – mit Origenes gelesen und gedeutet – eine so große Bedeutung haben für ein bibeltheologisches Verständnis des österlichen Geschehens.

Linz *Franz Hubmann*

ETHIK

◆ Büchele, Herwig: Global Governance. Eine Herausforderung der Global Marshall Plan Initiative (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung 23). LIT Verlag, Berlin u.a. 2007. (120) Pb. Euro 10,20 (A) / Euro 9,90 (D) / CHF 15,90. ISBN 978-3-8258-0989-8.

Die Globalisierung ist ein höchst vielschichtiges und ambivalentes Phänomen. Sie tritt seit dem Ende der Ost-West-Aufteilung in einer neuen Intensität auf und ist insbesondere in Gestalt des Weltmarktes zu einer bestimmenden Größe unserer Gesellschaft geworden. Diese globalisierte Wirtschaft prägt, ja bestimmt weitreichend die Nationalökonomie, die Rüstungs- und Kriegsentscheidungen, die Produktions-, Sozial- und Umweltbedingungen, die monetäre Konzentration und damit sowohl den steigenden Reichtum als auch die steigende Armut. Die damit verbundenen globalen wirtschaftlichen und politischen Prozesse zeigen deutlich ihre Schattenseiten: von einseitigem und kurzsichtigem Ressourcenverbrauch bis hin zum enormen Ausmaß von Spekulationsgeschäften samt ihrer Bedrohung der sozialen Sicherheit und der Entwicklungsperspektiven ganzer Regionen.

Die globalisierte Welt braucht daher eine Steuerung der ökonomischen Vorgänge und damit einhergehend der politischen Prozesse. Der Christliche Sozialethiker Büchele unterbreitet mit dem Buch „Global Governance" seinen im

Kontext der Global Marshall Plan Initiative entstandenen Vorschlag, eine Global-Governance-Architektur aufzubauen.

Zunächst beschreibt der Autor die globalisierte Welt als „vier Welten" (9–12). Die Differenz bestehe im „Macht- und Wohlstandsgefälle zwischen den Staaten". Diese reiche von einer „symmetrischen Interdependenz" der Länder der ersten Welt mit einer jeweils relativ stabilen Macht bis hin zur „asymmetrischen Interdependenz" der vierten Welt, die durch den Zusammenbruch der sozialen Infrastruktur und öffentlichen Ordnung sowie folglich durch hohe Abhängigkeit von anderen Staaten geprägt sei. „Der Prozess der Einswerdung der Menschheit durch Globalisierung und Internationalisierung produziert – durch Tendenzen der Regionalisierung, Individualisierung, Desintegration – zugleich eine Fragmentierung, Spaltung der Menschheit." (12) In dieser uneinheitlichen Welt spiele derzeit die USA als Hegemon eine entscheidende Rolle. Allerdings seien die USA nicht bereit, „einem System globaler, geteilter Souveränität zuzustimmen, geschweige es zu initiieren. Sie werden gezwungen, zwei unvereinbare Dinge zu verbinden: die nationalen Interessen vorrangig zu setzen, und dieses Verfolgen nationaler Interessen als das universal Gültige und zu Erstrebende ausgeben zu müssen" (27). Den Weg zu einer gerechten, friedlichen und schöpfungsgerechten Weltordnung sieht Büchele entgegen der USA-Dominanz in einer Hegemonialpolitik mit dem Ziel einer kooperativen, multipolaren Weltordnung. Diese würde partikuläre nationale Eigeninteressen nicht kurzschlüssig mit dem Wohl der gesamten Welt gleichsetzen und wäre daran interessiert, dass Regionen eigene Entwicklungspfade beschreiten. „Sie verfolgt ihre nationalen Interessen, lässt aber den Rest der Welt sich in eine Richtung entwickeln, wie er es für gut erachtet. Gleichzeitig sind der Kampf und die Auseinandersetzung um das ‚gemeinsame Gute' von einer globalen Perspektive bestimmt – dem Überleben der Menschheit und dem Wohl des Weltganzen." (28)

Wie ist das denkbar? Büchele plädiert für eine globale Governance ohne Weltstaat. Er denkt an die Gründung eines neuen Typs von Gemeinwesen, eine globale Allianz der Demokratien nach dem Modell der Europäischen Union. Es sei ein Prozess zu initiieren, der auf einen Global Contract abziele: Die Einzelstaaten geben wesentliche politische Machtkompetenzen an eine kontinentweite bzw. weltweite Autorität ab. (48) Dabei ist allerdings nicht an die Weiterentwicklung der UNO gedacht; der Verbesserung der UNO misstraut Büchele, weil sie auf der Fiktion der nationalstaatlichen Souveränität und der Fiktion der Gleichwertigkeit der Staaten aufbaue. Auch andere internationale Institutionen, wie beispielsweise die mächtige Welthandelsorganisation, seien zu durchsetzungsschwach, „auch finanziell zu abhängig, um die globalen Gemeinwohlinteressen gegen die Sonderinteressen der großen Wirtschaftsmächte und Regionen durchsetzen zu können." (35)

Der Weg zu einer gerechten Global Governance wird als komplexer Prozess entworfen.

Die Global-Governance-Architektur, der Global Contract, setze einen Sozialisationsprozess voraus, „der ein kontinent- und weltweites Wir-Gefühl zum Ziel hat" (69), sowie die Politikfähigkeit im Sinne des Primats der Politik vor der Ökonomie, der demokratischen Beteiligung und ein funktionierendes Rechtssystem. Politik dürfe nicht als technokratische Durchsetzung von Zielvorgaben im Hinblick auf die nächsten Wahlen verstanden werden (dies führe zu unerwünschten Ergebnissen) und müsse demokratisch gefasste Zielvorgaben als Orientierungs- und Mobilisierungsfaktor erkennen. Der Schlüssel sei die Etablierung eines „globalen Macht-Gewaltmonopols" (45), dieses sei die Bedingung für eine globale Friedensordnung und in der Folge für gerechte Strukturen. Voraussetzung dafür sei der globale Wille „zu einer gemeinsamen Freiheit, einer Ordnung des Wir-Alle." (28)

Anschließend zählt Büchele Handlungsfelder des ökosozialen Umbaus (55–56) der Gesellschaftssysteme auf und stellt seine konkreten Vorstellungen für einen politischen Umbau (56–60) vor: „Demokratie am Ort und in der kleinen Region", föderale Nationalstaaten, die „Gründung Kontinent" gemäß des Ansatzes der EU und die „weltweite Allianz der Demokratien".

Büchele nimmt sich in seiner Arbeit der vermutlich größten politischen Herausforderung an, nämlich der Frage, wie die Weltordnung gerecht, friedlich und demokratisch gestaltet werden kann und die Politik ihre Vorrangstellung gegenüber der Wirtschaft wiedergewinnt. Dass er dabei innovativ an eine Allianz von Staaten denkt und die Voraussetzungen sowie die positiven Veränderungen der Einstellungen im Rahmen des Prozesses der Etablierung betont, macht den Beitrag in besonderer Weise wertvoll.

Allerdings wirkt das Buch mitunter etwas unsystematisch aufgebaut, die Abschnitte sind

häufig zu wenig explizit aufeinander bezogen oder vernetzt. Beispielsweise besteht das Kapitel 7 im Grunde aus lauter Fragen, ohne einzuführen, welche Funktion diese Fragen haben. Zudem wäre eine genauere Definition und theoretische Darlegung der Schlüsselbegriffe, wie etwa Global Governance oder Global Contract wünschenswert. Sicherlich: Einige Hintergrundargumente und -informationen kann man aus anderen Publikationen des Autors gewinnen. Ein Verweis darauf aber würde die Auseinandersetzung erleichtern und die Diskussion deutlich vertiefen.

Dieses Buch hat über weite Strecken den werbenden Grundton einer Progammatik für die Global Marshall Plan-Initiative. Wohl deshalb verzichtet der Autor häufig auf genauere Begründungen. So wird nicht recht klar, warum eine weiterentwickelte, mit neuen Kompetenzen versehene UNO unwahrscheinlicher und untauglicher wäre als die vorgeschlagene Governance-Konzeption mit einer Stärkung der Demokratien, einer Allianz der Demokratien und globaler Sozialpartnerschaft, bzw. warum die Einbindung einer weiterentwickelten UNO für die Etablierung eines Global Contracts weniger Erfolg versprechend sei als die vorgeschlagenen Prozesse.

Büchele setzt auf eine Änderung der Politik in gut demokratischem Sinne: einem Umdenken der Völker, dem gemeinsamen Lernen von (global verantworteter) Demokratie, der Vielfalt der möglichen Entwicklungswege von unterschiedlichen Ländern, dem Entdecken eines Wir-Bewusstseins als Menschheit. Das mobilisierende und motivierende Potenzial spricht für sich; das Bedürfnis nach einer gerechteren, demokratischeren, friedlicheren Welt und insbesondere der Gestaltung der Weltökonomie ist drängend und weit verbreitet; die Möglichkeiten der Bewusstseinsbildung und politischen Mitgestaltung der Global Marshall Plan-Initiativen, vor allem auf lokaler Ebene sollen nicht unterschätzt werden. Allerdings wirft das Buch mehr Fragen auf; so zustimmungsfähig die zentralen Anliegen sind, so wenig wird im Detail klar, wie diese realpolitisch verwirklicht werden können.

Damit hat Büchele aber wohl das Ziel seines Buches erreicht: Er ist sich der Fragen und offenen Diskussionspunkte bewusst; auf den Diskussionsbedarf vieler Teilfragen weist er explizit hin. Seinem Anliegen, dass seine Ideen umfassend diskutiert werden, ist in jedem Fall Erfolg zu wünschen. Denn die drängende Herausforderung, Politik auf eine gerechte und friedliche Zukunft der gesamten Welt hin zu denken und zu gestalten, bedarf der gemeinsamen Suche nach tauglichen Wegen und des Engagements.

Linz *Edeltraud Koller*

◆ Neuhold, Leopold/Neureiter, Livia (Hg.): Muss arm sein? Armut als Ärgernis und Herausforderung (Theologie im kulturellen Dialog 15). Tyrolia-Verlag, Innsbruck 2008. (205) Pb. Euro 18,00 (D, A) / CHF 32,90. ISBN 978-3-7022-2918-4.

Dieses engagierte Buchprojekt, das Leopold Neuhold und Livia Neureiter als Sammelband herausgegeben haben, versucht die doppelte Rolle von Armut neu zu beleuchten. Der Frage, wie dem Phänomen Armut – provozierendes Ärgernis und bereichernde Herausforderung für Theologie, Kirche und Gesellschaft zugleich – begegnet wird, gehen insgesamt 14 AutorInnen in ihren ein- bis 53-seitigen Beiträgen nach.

Der Sammelband, Dokumentation einer gleichnamigen Veranstaltungsreihe, lässt VertreterInnen der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Graz zu Wort kommen, zudem Abgeordnete aller im Steirischen Landtag vertretenen politischen Parteien sowie einen Pfarrer, der mit Menschen arbeitet, die auf der Straße um Hilfe bitten.

Die Zusammenstellung der AutorInnen spiegelt die Wahrnehmung von Armut als multidimensionales Problem wieder, das, wenn auch ohne Einführung einer gemeinsamen Definition, verschiedene Institutionen einer Gesellschaft in die Pflicht nimmt. Denn, wie sowohl der erste, als auch der letzte Satz des Buches übereinstimmend darlegen: Der Umgang mit Armut bzw. mit den von Armut Betroffenen gibt Auskunft über die Humanität einer Gesellschaft.

Der Aufbau des Sammelbandes zeigt entlang der theologischen Achse die Vielfalt der Dimensionen möglicher Armutsdefinitionen, wobei besonders die selbst gewählte, freiwillige Armut der unfreiwilligen, meist strukturell bedingten Armut gegenüber gestellt wird. Entlang der lokalpolitischen Achse werden am Buchschluss konkrete, handlungsorientierte Ansätze im Umgang mit Armut erörtert. So beleuchtet Edith Zitz, Vertreterin der Grünen, sozio-ökonomische Zusammenhänge von Armut (201),

während Ridi Steibl, Vertreterin der ÖVP, auf die Errungenschaften der damaligen Bundesregierung hinweist (196–200) und Wolfgang Pucher, Pfarrer der Grazer Stadtpfarre St. Vinzenz, mit der Feststellung ernüchtert, dass es Ursachen von Armut gibt, „die nicht behebbar sind" (203f.).

Die von Ernst Kaltenegger (KPÖ) aufgeworfene Frage, „warum wir in einem der reichsten Länder der Welt trotzdem über Armut diskutieren müssen" (202), beantwortet Leopold Neuhold mit seinem einführenden, sozialethischen Grundsatzartikel, in dem er thesenartig die theologische Option für die und mit den Armen als „integrierenden Bestandteil christlicher Gesellschaftslehre" (34) herausarbeitet, die sich notwendigerweise auf politische und strukturelle Aspekte gesellschaftlichen Lebens erstreckt.

Ähnlich argumentiert Christian Wessely, der aus fundamentaltheologischem Blickpunkt die theologieinhärente Option für die Armen als Konsequenz einer Ekklesiologie erörtert, in der die Armen die primären AdressatInnen kirchlicher Verkündigung sind. Daraus ergibt sich der Anspruch, den von Armut Betroffenen zuzuhören und sie und ihre Lebenswirklichkeiten als konstantes Korrektiv für das theologische Denken sowie für das diakonische und strukturelle Handeln der Kirche anzunehmen. Denn „eine Kirche, deren Verständnis von Diakonie sich darin erschöpft, lediglich Folgen von Armut zu lindern, verliert ihre theologische Rechtfertigung" (167).

Diesem Grundverständnis kirchlicher Diakonie folgend, diagnostiziert Rainer Bucher ein Auseinanderdriften der kirchlichen Grundvollzüge von Liturgie und Caritas, und spricht von der Notwendigkeit, den „Häresiebegriff auch auf der Ebene des nichtdiskursiven Handelns des Glaubens einzuführen" (176), da der Kern der religiösen Heilsfrage Jesu mit der Frage nach dem versteckten Egoismus karitativen Handelns zu tun hat.

Dieselbe Basis, die untrennbare Einheit von Liturgie und Caritas, arbeitet Basilius J. Groen im längsten Artikel des Sammelbandes am Beispiel des Diakonats heraus. Unter Aufbereitung historischer Daten weist er nach, wie eng kirchliche Armutsminderung mit dem liturgischen Vollzug der Urgemeinden der ersten zwei nachchristlichen Jahrhunderte verknüpft war und welche karitativen Aufgaben der Diakon bzw. die Diakonin zu erfüllen hatte. Die biblisch grundgelegte wesenhafte Verknüpfung der Orthodoxie mit der Orthopraxie führt zum Schluss, dass erst, wenn der „Gottesdienst mit sozial gerechter Nächstenliebe einhergeht, […] der Ewige ihn [akzeptiert]" (107).

Auf der Grundlage biblischer Texte untersucht Christoph Heil die neutestamentlich-theologische Interpretation der Kollekte der paulinischen Gemeinden für die ChristInnen von Jerusalem, die in direktem Zusammenhang mit der Versorgungskrise der 40er-Jahre des ersten nachchristlichen Jahrhunderts steht (90). Dieser Dienst für die Armen trägt für Paulus christologische und ekklesiologische Dimensionen sowie „eine konkrete Möglichkeit, das Gesamt der christlichen Ethik zu realisieren: die Liebe" (103).

Anneliese Felber zeigt anhand von Texten Tertullians und Cyprians, wie christliche Gemeinden des zweiten und dritten Jahrhunderts zu aktuellen Fragen sowie Konflikten im Alltagsleben Stellung nehmen. Deren implizite Aussagen über die Sozialstruktur bei der Ämtervergabe sowie explizite Anweisungen über den Umgang mit Armen und Hilfsbedürftigen weisen auf die entscheidende rechte Einstellung zum Reichtum hin, die sich in der „Mäßigung im Gebrauch und [in der] Verwendung zu karitativen Zwecken" (67) realisiert.

Ebenfalls auf historischer Basis zeichnet Livia Neureiter nach, wie die Kappadokier Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz und Basilius der Große mit Armut bzw. Armen in ihren Gemeinden umgingen. Neben der Einführung des positiven Charakters von Armut zeichnet diesen Artikel die abschließende Gegenüberstellung des historischen Kontexts der Kirchenväter mit dem sozio-kulturellen Kontext der LeserInnen aus, wodurch die Aussagen der historischen Texte zielsicher in die Gegenwart übersetzt werden können.

Der Frage nach der Lebbarkeit freiwillig gewählter materieller Armut am Beispiel der Franziskanerorden geht schließlich Höfer in einem historischen Abriss der Entstehungsgeschichte dieser Bettelorden nach, der die Spannung spürbar macht, die zwischen dem Versuch der radikalen Absage an materielle Güter und der Notwendigkeit liegt, einer wachsenden, sich institutionalisierenden Bewegung Nachhaltigkeit zu ermöglichen.

Aus philosophischer Sicht beleuchtet Elisabeth Pernkopf die Frage, wer arm ist. Arm sind diejenigen, denen es „an menschlichen Bindun-

gen fehlt […], *die niemanden haben, der/die sie ansieht*“ (182). An den Verben ‚warten‘, ‚sehen – hören‘, ‚sein (Würde)‘, ‚handeln‘ und ‚lieben‘ konjugiert sie diese Definition und kommt zum Schluss, dass die „schöpferische Aufmerksamkeit“ (190) in zwischenmenschlichen wie gesellschaftspolitischen Zusammenhängen die Voraussetzung für mehr Gerechtigkeit darstellt.

Die zumeist sehr spannende Lektüre des hier besprochenen Sammelbandes weist auf die Tiefe des bearbeiteten Themas hin, das von vielfältigen Gesichtspunkten aus beleuchtet werden kann. Die Gefahr einer Verflachung durch eine zu starke disziplinäre Differenzierung oder ein Ausweichen vor der im Titel angestoßenen beunruhigenden Frage wird durch ein gemeinsames Grundanliegen abgewehrt: Als theologisch Forschende wie als politisch Tätige arbeiten wir mit an der Realisierung der Vision einer Gesellschaft, in der soziale Gerechtigkeit und Menschenwürde strukturelle Größen sind, die allen Menschen ein gutes Leben ermöglichen.

Salzburg *Magdalena Holztrattner*

GESCHICHTE

◆ Scheutz, Martin u.a. (Hg.): Räuber, Mörder, Teufelsbrüder. Die Kapergerbande 1649–1660 im oberösterreichischen Alpenvorland. Oberösterreichisches Landesarchiv, Linz ²2008. (369, 237 farb. Abb) Pb. Euro 29,90 (D/A). ISBN 978-3-900313-88-3.

Diese Studie beschäftigt sich mit den sozialen Randgruppen des ländlichen Proletariats –Tagelöhner, Weber, Bäcker und Wirte –, die aus Not Mitte des 17. Jahrhunderts im oberösterreichischen Alpenvorland Raubzüge unternahmen. Die Bande, die sich anfangs nur auf kleine Diebstähle konzentriert hatte, wagte später – mit der Absicht rasch zu Geld zu kommen – größere Überfälle, die sich von körperlichen Verletzungen bis zur Ermordung zweier Opfer spannten. Der Aktionsradius der Räuberbande erstreckte sich von der grundherrschaftlichen Gerichtsbarkeit der Herrschaft Eggenberg, Scharnstein, Pernstein und Ort zum für das Hofgericht zuständige Kloster Kremsmünster. Einen wesentlichen Anteil bei der Aufdeckung und der Verurteilung der Übeltäter hatte der Eggenberger Pfleger Philipp Hölsch, der auch vor der Folter nicht zurückschreckte, um Geständnisse zu erpressen. Dabei handelte es sich um eine Überschreitung seiner Kompetenzen, was letztendlich zu einem Streit um das Folterrecht zwischen dem Kremsmünsterer Hofrichter und der Eggenberger Herrschaft führte (1658–1664). Einige Mitglieder der Bande beteiligten sich darüber hinaus an okkulten Handlungen – Teufelsverschreibungen, Hostienfrevel, Schadenzauber und Wettermachen –, die als die schlimmsten Verbrechen angesehen und daher mit dem Tod bestraft wurden. Aber auch persönliche Konflikte zwischen dem Pfleger und dem Kirchamer Wirt Paul Wenger kamen zum Tragen. Letzterer machte sich durch seine Beschwerde beim Landeshauptmann Höchst zum Feind und besiegelte somit sein tragisches Schicksal; er wurde wie die Rädelsführer der Bande hingerichtet.

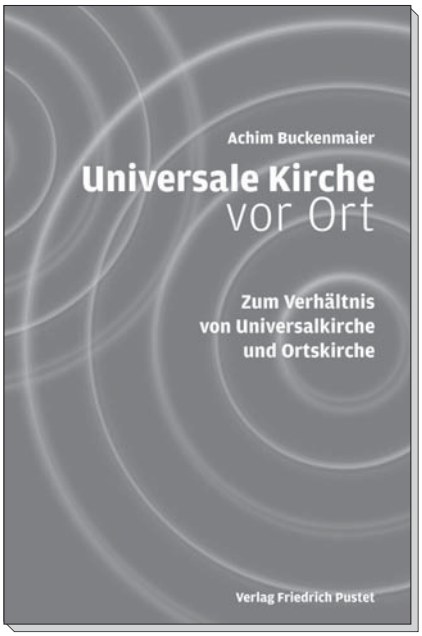
Neben den Prozessakten, die zum überwiegenden Teil im Stiftsarchiv von Kremsmünster und im oberösterreichischen Landesarchiv verwahrt werden, ist ein bildliches Dokument überliefert. Der Zyklus der Schlierbacher Ketzerbilder, von dem auch eine Kopie angefertigt worden ist (derzeit in Privatbesitz), schildert die Ereignisse in 25 Tafeln. Diese Tafelmalerei wurde vom Pfleger Höchst Anfang 1662 in Auftrag gegeben. Sie besteht aus zwölf Bildern der verbrecherischen Ereignisse und zwölf Darstellungen des Prozessverlaufs, das dreizehnte Bild im Zentrum zeigt die Vision Kupfermüllers auf dem Weg nach Gmunden.

Bei diesen auf einen lokalen Raum beschränkten Raubzügen handelte es sich um ein Phänomen, das auch in anderen Gebieten Mitteleuropas in dieser Zeit unmittelbar nach dem Dreißigjährigen Krieg zu finden ist. Die Menschen waren durch die Kriegszüge und die gegenreformatorischen Maßnahmen der Obrigkeit verunsichert. Weite Teile der Bevölkerung waren verarmt und wegen Nahrungsmittelmangel von Krankheiten bedroht. Daher waren vielfach Diebstähle von Obst, Getreide und Vieh die einzige Möglichkeit, das Überleben zu sichern.

Durch die fast lückenlose Überlieferung der Prozessakten, in denen die einzelnen Raubzüge geschildert werden und der Prozessverlauf, der durch den Vorwurf der okkulten Handlungen eine wesentliche Verschärfung erfuhr, dargestellt wird, ist eine einzigartige Quelle erhalten. Die genannten Ereignisse werden durch die Darstellungen auf den „Schlierbacher Ketzerbildern“ zusätzlich illustriert.

Genaue Ortsangaben sind durch Katasterpläne und Fotos gegeben. Darüber hinaus

Macht und Kompetenzen von Papst und Bischöfen



Achim Buckenmaier
Universale Kirche vor Ort
Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche

448 Seiten, Hardcover
ISBN 978-3-7917-2193-4
€ (D) 44,–/sFr 73,90

Der Disput zwischen Joseph Ratzinger und Walter Kasper über das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen stieß auch in der Öffentlichkeit auf große Resonanz. Bis heute finden viele innerkatholische Konflikte auf der Grenzlinie zwischen Gesamtkirche und Lokalkirche statt, meist als Frage nach den Kompetenzen: Welche Rechte hat „Rom"? Welche Selbstständigkeit haben die Bischöfe? Hier wird zum ersten Mal der Versuch unternommen, den berühmt gewordenen „Disput der Kardinäle" zum Ausgangspunkt für einen Perspektivwechsel zu nehmen. Dabei wird in klarer Sprache ein Panorama katholischer Ekklesiologie entfaltet, das einen neuen Blick auf den ursprünglichen Auftrag der Kirche, auf ihre Universalität und ihre Konkretheit ermöglicht.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

werden dem Leser die klimatischen Verhältnisse, die Anbauflächen und die Pflanzenwelt des nördlichen Alpenvorlandes Oberösterreichs in dieser Epoche näher gebracht. Durch den Anmerkungsapparat und die umfangreiche Bibliografie wird eine Einbindung in das Geschehen anderer Teile Mitteleuropas aufgezeigt.

Rom *Christine Maria Grafinger*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Burkard, Dominik: Häresie und Mythus des 20. Jahrhunderts. Rosenbergs nationalsozialistische Weltanschauung vor dem Tribunal der Römischen Inquisition (Römische Inquisition und Indexkongregation 5). Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn u.a. 2005. (416) Geb. Euro 44,90 (D) / Euro 46,20 (A) / CHF 76,00. ISBN 978-3-506-77673-0.

Nach Adolf Hitlers „Machtergreifung" (30.1. 1933) schien es eine Zeit lang, als könnte sich die Kirche mit dem nationalsozialistischen Staat arrangieren. Am 20. Juli d. J. wurde sogar ein Konkordat zwischen dem Hl. Stuhl und dem Deutschen Reich (Reichskonkordat) abgeschlossen. Bald stellte sich jedoch heraus, dass es das NS-Regime mit der Vertragstreue nicht sehr ernst nahm. War schon das ein Grund für eine kirchliche Reaktion, so erst recht die (fast) zur Religion erhobene Parteidoktrin und der ausgeprägte Rassismus. Beides fand seinen treffendsten literarischen Ausdruck in Alfred Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts". Als Leiter des „Außenpolitischen Amtes der NSDAP" (ab 1933), als „Beauftragter des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP" (1934) und als Schriftleiter des „Völkischen Beobachters", hatte er genügend Möglichkeiten, seine Ideologie zu verbreiten. Hitler bezeichnete Rosenberg, einen seiner frühen Kampfgefährten, gern als „Kirchenvater des NS" und als „Parteidogmatiker". Als die Kirche dessen „Mythus" am 9. Februar 1934 auf den „Index der verbotenen Bücher" setzte, schlug das wie eine Bombe ein und löste den eigentlichen „Kirchenkampf" erst so richtig aus. Von Papst Pius XI. (1922–1939) wurden dann in der Enzyklika „Mit brennender Sorge" vom 14. März 1937 sowohl der Bruch des Konkordats als auch die NS-Ideologie, welche den Rassismus zum „Dogma" erhob, scharf verurteilt, was erneut den Kirchenkampf verschärfte. An den beiden erwähnten Aktionen (Indizierung, Enzyklika) war Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli maßgeblich beteiligt, der später als Papst Pius XII. (1939–1958) davor zurückschreckte, die NS-Judenverfolgungen großen Stils (eine Folge des rassistischen Denkens) öffentlich anzuprangern.

D. Burkhard geht (erstmals) der Frage nach, *wer* die Indizierung von 1934 hauptsächlich betrieben hatte. Nach gründlichen Quellenstudien kommt er zum Ergebnis, dass dies mit ziemlicher Sicherheit Alois Hudal (1885–1963) war, der ehemalige Professor für Altes Testament in Graz und spätere Rektor des römischen Priesterkollegs „Anima" (1923–1952), der 1933 von Pacelli zum Titularbischof von Ela geweiht worden war (64). Also gerade jener Mann, der als Sympathisant des Nationalsozialismus gilt und mit seinem Buch „Die Grundlagen des Nationalsozialismus. Eine ideengeschichtliche Untersuchung von katholischer Warte" (1936) auf vielfache kirchliche Ablehnung stieß, brachte den Stein ins Rollen! Als Konsultor des Sanctum Officium verfasste Hudal das entscheidende Gutachten für die Indizierung. Dem Rektor der Anima ging es dabei einerseits darum, die (im NS verkörperte) nationale Idee auch für Katholiken annehmbar zu machen, andererseits wollte er den weltanschaulichen Bestrebungen des NS einen Riegel vorschieben (175). Vor diesem Hintergrund wird das zwiespältige Verhalten Hudals einigermaßen verständlich.

Die „Bumerang-Erfahrung", die Pacelli mit der Indizierung von 1934 und mit der Papstenzyklika von 1937 machen musste, erklären seine spätere Strategie als Papst, „öffentlich vor allem zu ‚schweigen' und seine Ziele nur noch auf diplomatischem Wege zu verfolgen" (262). Weitere geplante Maßnahmen („Syllabus" von Irrlehren des 20. Jahrhunderts, Handbuch der Judenfrage, weitere Indizierungen) verhinderte der vor allem politisch denkende Pacelli. Leistete er damit einen Beitrag zur Massenvernichtung der Juden? *D. J. Goldhagen* behauptet dies in seinem Buch „Die katholische Kirche und der Holocaust (^{2}2002). Seine Position wird aber von der Realität nicht abgedeckt. Tatsächlich haben, wie bekannt, mehrere Aktionen des Papstes auch vielen Juden das Leben gerettet.

Es ist schon aus Raumgründen nicht leicht, die differenzierte Darstellung D. Burkards kompetent zu würdigen. Die Lesbarkeit seines Buches wird durch die gewählte Form der Darbietung etwas erschwert, die sich nicht so sehr

an der Chronologie der Ereignisse, sondern an der Chronologie seiner Nachforschungen – in den erst nach und nach für Benützer zugänglich gemachten Quellenbeständen – orientiert (13). Auf jeden Fall ist dem Autor für viele neue Ergebnisse, die er auch durch ein verlässliches Register erschlossen hat, zu danken. Ein umfangreicher Quellenanhang (263–377) erlaubt es, viele der gemachten Aussagen zu überprüfen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Gelmi, Josef: Die Päpste mit dem Namen Benedikt. Verlag A. Weger, Brixen 2008. (173, 137 Abb.) Geb. Euro 15,00 (D/A). ISBN 978-88-88910-52-9.

Von 28. Juli bis 11. August 2008 machte Papst Benedikt XVI. Urlaub im Priesterseminar Brixen, wo er sich als Joseph Ratzinger, als Professor (1967), Kardinal und Präfekt der Glaubenskongregation, schon früher wiederholt aufgehalten hatte, vielfach in Begleitung seiner Schwester Maria (gest. 1991) und seines Bruders Georg, des ehemaligen Domkapellmeisters in Regensburg. Dieser durfte auch jetzt die Brixener-Tage mit seinem berühmten Verwandten verbringen.

J. Gelmi, Professor emeritus für Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Hochschule Brixen, einer der besten Kenner der Papstgeschichte, nahm den Anlass wahr, um ein Buch über die Benedikt-Päpste zu schreiben, das er bei einer Privataudienz in Rom dem Papst überreichen durfte.

Der Verfasser hat sein Werk so konzipiert, dass die Träger des Papstnamens Benedikt, deren persönliche Lebensführung nur zum Teil ihrem hohen Amte entsprach, in unterschiedlich langen Lebensbildern, was von der Quellenlage abhängt, vorgestellt werden. Tatsächlich gab es 17 (!) Päpste mit dem Namen Benedikt, doch gelten zwei von ihnen als Gegenpäpste. Von diesen wird Benedikt X. (1058–1059) in der offiziellen Papstliste mitgezählt, Benedikt XIII. (1394–1417), den das Konzil von Pisa absetzte, hingegen nicht. Daher kommt der gegenwärtige Papst zur Ordnungszahl „XVI".

Die Zeiträume zwischen den einzelnen Benedikt-Päpsten überbrückte Gelmi mit Informationen über den weiteren Verlauf der Papstgeschichte.

Der Schwerpunkt des Buches liegt auf den Trägern des Namens Benedikt in der Neuzeit, wobei Benedikt XV. (1914–1922) besonders ausführlich behandelt wird. Er ist als „Friedenspapst" in die Geschichte eingegangen. Sein eindringlicher Appell 1917 zur Beendigung des Ersten Weltkrieges brachte aber bedauerlicherweise nicht den gewünschten Erfolg. Als Ratzinger 2005 zum Papst gewählt wurde, entschied er sich nicht zuletzt unter Bezugnahme auf Benedikt XV. für den Namen Benedikt.

Joseph Ratzinger wurde bekanntlich in Marktl am Inn geboren, seine Wurzeln reichen aber auch nach Südtirol; seine Großmutter Maria Tauber-Peintner (1855–1930) stammte aus Raas bei Brixen.

Das Buch Gelmis besticht durch die schöne Gestaltung und die zahlreichen wertvollen Bilddokumente. Erwähnt sei z.B. das Ölgemälde Papst Benedikts XV. von H. Gaigher aus dem Diözesanmuseum Brixen. Die vielen Illustrationen über das Leben und Wirken Joseph Ratzingers betreffen zu einem guten Teil auch Südtirol. Eine besondere Tragik stellt es dar, dass der mehrmals ins Bild gerückte Bischof Wilhelm Egger von Bozen-Brixen (1986–2008) am 16. August 2008, also nicht einmal eine Woche nach dem Papstbesuch, einem Herzinfarkt erlag.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LITURGIEWISSENSCHAFT

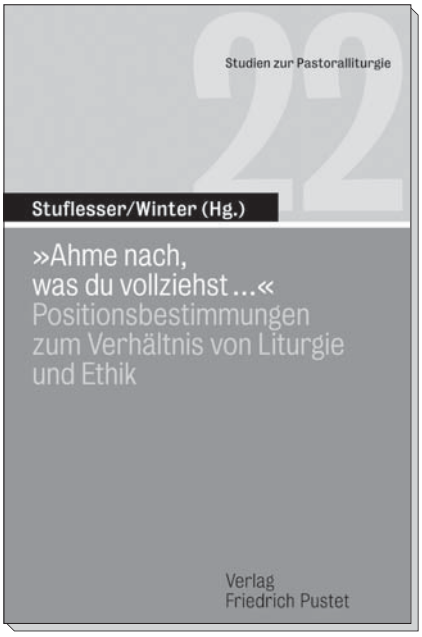
◆ Klöckner, Martin / Häußling, Angelus A. / Meßner, Reinhard (Hg.): Theologie des Gottesdienstes. Band 2: Gottesdienst im Leben der Kirche. Christliche und jüdische Liturgie (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 2.2). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2008. (608, 1 farb. Abb.) Geb. Euro 48,00 (D) / Euro 49,90 (A) / CHF 70,90. ISBN 978-3-7917-2114-9.

Im jüngst erschienen Teilband 2 *Theologie des Gottesdienstes* zum 2. Band des liturgiewissenschaftlichen Handbuches *Gottesdienst der Kirche* vereinen sich zwei wichtige Bereiche. Einerseits werden im wesentlich umfangreicheren ersten Teil die unterschiedlichen Dimensionen des Gottesdienstes im Leben der Christen dargestellt (27–487); andererseits legt Gerard Rouwhorst eine längst fällige und daher um so wertvollere Zusammenschau der jüngeren Forschungserkenntnisse zum Verhältnis der christlichen und jüdischen Liturgie sowie deren gegenseitigen Abhängigkeiten vor (489–572).

Den erste Teil beginnt *Winfried Haunerland* mit dem Themenkreis Gottesdienst in Gemeinde, Gemeinschaften, Im kleinen Kreis (32–81). Er geht den unterschiedlichen Eigenarten und Gegebenheiten, aber auch den Feiergemeinschaften und deren Intentionen nachgeht, so u. a. der Frage nach der Berechtigung von sog. Frauengottesdiensten „im Kontext neuzeitlicher Seelsorge" (64), wenn diese „eine Weise sind, in der Frauen gemeinsam auf Gottes Wort hören, aus ihren eigenen Erfahrungen heraus zu Gott beten und ihren Glauben zum Ausdruck bringen" als eine „authentische Weise, in der Frauen ihr Kirchesein gottesdienstlich erfahren" (65). *Karl-Heinz Bieritz* bespricht historisch und auf die Gegenwart bezogen das Verhältnis von Gottesdienst und Gesellschaft (83–158) unter Einbindung sozialer, familiärer und zeitbezogener Fragestellungen. Er kann deutlich machen, wie sehr sich gesellschaftliche Entwicklungen und Liturgie gegenseitig bedingen. Von *Hans-Bernhard Meyer* wird der Beitrag zu Gottesdienst und Spiritualität eingebunden (159–279), den dieser bereits vor seinem Tod im Jahre 2002 erarbeitet hatte. Historisch und als gegenwärtige Frage an den Gottesdienst ist es ihm wichtig aufzuzeigen, dass „das letzte Ziel Liturgie und (jede christliche) Spiritualität gemeinsam haben. Es ist die unio mit Gott und die Teilhabe an seinem göttlichen Leben schon in dieser Welt" (278). *Philipp Gahn* erarbeitet die Gewordenheit der Volksfrömmigkeit und den Zusammenhang mit der Liturgie. Dabei kann er feststellen, dass es „der Volksfrömmigkeit zukommt, den Glauben in unterschiedlichen Formen zu entfalten". Beide stehen in einem Kontinuum, das schon Romano Guardini das Ganze des religiösen Lebens genannt hatte (312). Ein eher neues Thema im liturgiewissenschaftlichen Terrain ist die Frage nach der ethischen Dimension der Liturgie, der sich *Bernd Wannenwetsch* widmet (359–401), wobei es ihm um die Relevanz des gefeierten Glaubens im privaten und öffentlichen, politischen und ökumenischen Kontext als Ausdruck des in Gott gewandelten Lebens geht. Daher unterstreicht er, dass es „in der realen Präsenz des Leibes Christi vielmehr um die ‚Konsekration der Gemeinde' geht: Die Glieder der Gemeinde geben sich in den Gaben bzw. Elementen des Altares selbst hin: zur Wandlung durch die Kraft des Christusgeschehens" (393–394). *Stephan Haering* hat die Aufgabe übernommen, Liturgie und Recht darzustellen, wobei er nach grundsätzlichen Fragen die Instanzen des gottesdienstlichen Rechts aufzeigt, liturgische Rechtsnormen charakterisiert, das Recht und die Pflicht der Gläubigen zur Feier der Liturgie aus der Taufverantwortung begründet, wie dies das Zweite Vatikanum in seiner Gottesdienstheologie grundgelegt hat. Schließlich entfaltet er rechtliche Unterscheidungen der Trägerschaft von Liturgie und der Rollen im Gottesdienst, wobei er auch ökumenische und interreligiöse Aspekte nicht ausklammert (403–454). Eine erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gewachsene Herausforderung stellen die medialen Übertragungen von Gottesdiensten (455–487) dar, denen sich *Birgit Jeggle-Merz* zuwendet. Dabei wird Liturgie im Fernsehen, Radio und Internet, deren Bedingungen, Erfahrungen und Chancen besprochen. Sie tut dies auch unter Einbindung der „Leitlinien für die Übertragung von Gottesdiensten" der Deutschen Bischofskonferenz 1989/2002 (473–474), um schließlich ebendiesen Bereich gottesdienstlichen Handelns und Erfahrens theologisch zu reflektieren und mit Kriterien zu versehen.

In der höchst wertvollen Zusammenschau „Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels" wird die Forschungsgeschichte, werden die historischen Interaktionen von jüdischer und christlicher Liturgie sowie die jeweils entsprechende Theologie von *Gerard Rouwhorst* aufgearbeitet und in eine, wie bereits bemerkt, längst wünschenswert gewordene Zusammenschau gebracht (489–572). Die beiden letzten Jahrzehnte haben gerade auf diesem Forschungsfeld liturgiewissenschaftlichen Arbeitens viele wertvolle und neue, alte Theorien in Frage stellende Ergebnisse gebracht, die Rouwhorst zunächst am Beispiel der Beziehungstheorien skizziert, um dann die Forschungserkenntnisse zur jüdischen Liturgie und deren Einfluss auf die christliche Ausprägung der Liturgie zu besprechen. Dabei werden markante Themenbereiche wie Pascha, Sabbat, Sonntag, Eucharistie, Umgang mit der Heiligen Schrift sowie Gebetstraditionen und -gattungen systematisch abgearbeitet. Er meint abschließend, dass „ausgehend von den beiden Hauptprinzipien, die in ‚Nostra Aetate' und in anderen kirchlichen Dokumenten formuliert worden sind, nämlich der Verbundenheit mit dem jüdischen Erbe und der Abweisung des Antijudaismus und der Substitutionstheologie weitere Punkte in der Theologie reflektiert und ausgearbeitet werden müssen, besonders auch im Hinblick auf die liturgische Praxis", die er ausführlich benennt (570–572).

Ethische Implikation von Ritualen



Martin Stuflesser/Stephan Winter (Hg.)
„Ahme nach, was du vollziehst …“
Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik

Studien zur Pastoralliturgie, Bd. 22
308 Seiten, kart.
ISBN 978-3-7917-2184-2
€ (D) 42,–/sFr 70,90

Wenn Liturgie Quelle und Höhepunkt christlichen Lebens ist, muss christliches Handeln in einer engen Verbindung mit dem Gottesdienst stehen. Welchen Einfluss nimmt die Liturgie auf das Handeln der Menschen, wie prägt das Handeln die Liturgie?
In einem internationalen und interdisziplinären Gespräch zwischen Liturgiewissenschaftlern und Vertretern der Ritual Studies einerseits und Moraltheologen und Vertretern der philosophischen Ethik andererseits wird die Relevanz liturgischen Tuns für das ethische Handeln erörtert. Die deutschen und englischen Beiträge gehen auf ein Forschungskolloquium am Boston College, USA, zurück.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

Mit diesem Band hat das Handbuch der Liturgiewissenschaft eine weitere wertvolle Ergänzung erfahren, die viele Schwerpunkte liturgiewissenschaftlicher Auseinandersetzung zusammenfasst, aufzeigt und zur weiteren Bearbeitung aufgibt.

Linz *Ewald Volgger OT*

MISSIONSTHEOLOGIE

◆ Brosse, Reinhard / Heidemanns, Katja (Hg.): Für ein Leben in Fülle. Visionen einer missionarischen Kirche. Für Hermann Schalück. Verlag Herder, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2008. (352) Geb. Euro 35,00 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 58,90. ISBN 978-3-451-29945-2.

Hermann Schalück OFM, Generaloberer der Franziskaner (1991–1997) sowie Nationaldirektor der Päpstlichen Missionswerke und Präsident von missio Aachen (1998–2008), ist weit über den deutschen Sprachraum hinaus bekannt geworden als unermüdlicher Mahner für eine christlich gelebte Solidarität mit Afrika, Asien und Lateinamerika, als glaubwürdiger Vertreter einer missionarischen Spiritualität und als Anwalt einer – maßgeblich vom Zweiten Vatikanum inspirierten – Glaubensform „reziproker Weltkirchlichkeit". Der Blick auf Schalücks langjährigen Dienst, der viele Menschen in aller Welt ermutigt und Zeugnis für ein „Leben in Fülle" gibt, sowie sein 70. Geburtstag im Mai 2009 sind ein guter Anlass für die vorliegende Festschrift, in der 31 Autorinnen und Autoren aus den verschiedensten Ländern zu den drei Schwerpunkten „Kirche", „Mission" und „Zeitansagen" Beiträge verfassten.

Schon das Vorwort des Präfekten der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Kardinal Ivan Dias aus Indien, spannt einen großen Horizont auf: Die Kirche „geht zu den Wurzeln der Menschheit und […] übernimmt deshalb das Amt der universalen Versöhnung für die Gemeinschaft aller untereinander und mit Gott" (11). Von dieser Perspektive her, die den Einsatz für den Menschen und das Zeugnis für das Reich Gottes verbindet, sind die Überlegungen dieser Festschrift inspiriert. Kirche, so betont *Mary Fe Mendoza RGS* aus den Philippinen, möge „von der Beschäftigung mit sich selbst zu einer Ausrichtung auf den anderen gelangen" (25). Noch deutlicher formuliert *Chrys McVey OP*, der lange Zeit in Pakistan tätig war, diese ekklesiologische Anfrage: Ist das Christentum als „eine Religion der Alterität" nicht „immer ‚unverschämt', immer ‚erweiternd' und immer ‚auf den anderen bezogen'" (91)? Und hat nicht die klassische Missionstheologie, so fragt *José María Vigil CMF* auf dem Hintergrund seines Einsatzes in Nicaragua, den Aspekt der „Reziprozität" (182) in der Begegnung zwischen Verkündigenden und Hörenden vergessen, sodass die Missionierten bloß als Empfänger einer „von oben herabkommenden Erlösung" (183) erschienen? Bedeutet nicht, „die Welt eines anderen kennen zu lernen", eine „religiöse Erfahrung" (211) zu machen, die uns selbst verändert, wie der in Taiwan tätige Franzose *Benoît Vermander SJ* hervorhebt? Ist Mission letztlich, so *Antonio Egiguren OFM*, nicht „Kenosis" (vgl. 315–317)? – Dieser Band erhellt spürbar das Verständnis der Sendung der Kirche in der Welt von heute. Mission, die zur „Macht" wird, verstrickt sich in Doppeldeutigkeiten, ja verkehrt sich „in ihr Gegenteil" (*Jan Dumon*, 47); sie ist lokal und global als Prozess der „Interkulturation" (*Younhee Kim*, 224) zu begreifen; sie versteht sich auf dem Hintergrund des Konzils zunehmend als „*poiesis*" und nicht als „Anwendung von Prinzipien" (*Léonard Santedi*, 260); und sie bezeugt (und vollzieht) „eine echte Komplizenschaft zwischen dem Christentum als Religion des Evangeliums und dem wahrhaft Menschlichen" (*Claude Geffré OP*, 328).

Als „Resümee" dieser welt-theologischen Festgabe für Hermann Schalück lassen sich drei Einsichten formulieren: 1. Der öfters hervorgehobene Unterschied zwischen der „alten Kirche" der nördlichen Hemisphäre und der „lebendigen Kirche" des Südens bedeutet *nicht*, dass das Ringen um neue Lösungen (auch mit Blick auf kirchliche Strukturen und Ämter) nur ein „europäisches Problem" wäre. 2. Mission, die von einer Theologie der *Sendung* her konzipiert wird, hat einen inneren (wenngleich keinen exklusiven) Bezug zum Ordensleben – auch dies ist eine vergessene Wahrheit des Konzils (vgl. AG 18). 3. Missionstheologie ist schließlich kein Überbleibsel einer kolonialen, vormodernen Mentalität, sondern Motor des christlichen Lebens und ein hochaktuelles Projekt einer „Globalisierung der Hoffnung". Und vermutlich war der Einsatz „für ein Leben in Fülle" niemals so zentral für die *missio* der Kirche wie in unseren Tagen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

MORALTHEOLOGIE

◆ Schäfer, Rainer / Schuhmann, Günter (Hg.): „Soll das alles gewesen sein?" Lebensbilanzierung im Angesicht des Todes. (Palliativmedizin und Hospizarbeit, Bd. 2) Königshausen & Neumann, Würzburg 2007. (77) Kart. Euro 12,80 (D). ISBN 978-3-8260-3715-3.

Am Ende des Lebens – und nicht nur dann – blicken Menschen prüfend und resümierend auf ihr Leben zurück. Dieser Blick hat etwas Definitives: Die Zeit lässt sich nicht zurückdrehen, verpasste Gelegenheiten können nicht wieder ergriffen werden, frohe und erfüllte Erfahrungen können nicht zurückgeholt werden. Wenn gegen Ende des Lebens Menschen eine Lebensbilanzierung vornehmen, so muss diese Phase nicht immer von Zufriedenheit und Lebenssattheit geprägt sein. Gerade angesichts von Unerledigtem und Scheitern sind die Fragen und Gedanken, mit denen man sich konfrontiert, häufig mit Traurigkeit und Bitterkeit verbunden.

Lebensbilanzierungen sind existenzieller Ausdruck der Endgültigkeit und Unveränderbarkeit von Biografien sowie der brennenden Fragen, die sich im Hinblick auf die Aufgabe des Loslassens und Abschiednehmens ergeben. Diese häufig schwierige und herausfordernde Situation teilen mit den Alten, Kranken oder Sterbenden Angehörige, Pflegepersonal, Ärzte, aber auch SeelsorgerInnen.

Das vorliegende Buch nimmt sich damit eines höchst bedeutsamen Themas an. Der Sammelband stellt die Vorträge und die Abschlussdiskussion einer Fachtagung der Akademie für Palliativmedizin, Palliativpflege und Hospizarbeit der Stiftung Juliusspital Würzburg zusammen. „Soll das alles gewesen sein?" war die dritte Tagung der Akademie, die Gespür für aktuelle und entscheidende Probleme der Palliativarbeit unter Beweis stellt.

Die vier Beiträge beschäftigen sich mit dem Thema Lebensbilanzierung aus unterschiedlichen Perspektiven:

Thomas Fuchs, Psychiater und Psychotherapeut am Zentrum für Psychosoziale Medizin an der Universität Heidelberg, stellt in seinem Artikel (9–19) die Frage, was das „ungelebte Leben" eigentlich sei und wie wir damit umgehen. Er sieht das ungelebte Leben als nicht realisierte Möglichkeiten und betont, dass es als Folge von Entscheidungen unausweichlicher Bestandteil jeden Lebens sei. Ungelebtes Leben trete als schicksalhafte Versagung von Möglichkeiten, als Verzicht zu Gunsten attraktiverer Entscheidungen, als (nicht unbedingt endgültiges) Versäumnis oder als unwiederbringlich verpasste Gelegenheit auf. Obwohl das ungelebte Leben eine „Grundbedingung des Lebens" sei, entfalte es dennoch eine enorme Wirkung. „Es kann zur Quelle von Enttäuschung, Reue und Schuldgefühlen werden, aber auch von Hoffnungen, Sehnsüchten und Wünschen, die in die Zukunft weisen." (10) Der Psychiater stellt Möglichkeiten des Umgangs mit dem ungelebten Leben vor: erstens das „ungeschminkte Anerkennen" des konkreten Lebens in einer bescheiden-demütigen, einer trotzigen oder einer heroischen Haltung; zweitens die „Erweiterung des Selbst" durch Hineinstellen des wesenhaft unvollständigen individuellen Lebens in einen transzendenten Zusammenhang; drittens das „Aufgehen des Selbst in der Gegenwart" durch radikale Hinwendung auf das Jetzt.

Der Psychologe, Psychotherapeut und Theologe Alexander Susewind beschäftigt sich unter dem Titel „Erinnern und Vermissen" (21–31) mit praktischen Erfahrungen und psychotherapeutischen Überlegungen im Zusammenhang mit der krisenhaften Situation von Menschen. In jeder Krise gehe es, wenn auch häufig nicht explizit, sondern implizit, um Lebensbilanzierung. Durch das Erzählen in der Psychotherapie werden „Lebensläufe vergegenwärtigt, nachvollzogen und belebt." (24) Dies sei eine Voraussetzung dafür, mit Klage, Protest, dem Gefühl der Leere, mit Traumata und Schuld umgehen zu können. Neben dem Erinnern seien auch das Wissen und die Anerkennung der eigenen Begrenztheit zentral. Dazu gehören untrennbar das Vermissen sowie das Gefühl von Dankbarkeit und Erfüllung. Gerade am Lebensende werde die Frage nach dem Ganzen des Lebens virulent, was für die Sterbebegleitung eine besondere Herausforderung darstelle. Für die Begleitung von Sterbenden sei nicht nur die Beziehungsebene zwischen den beteiligten Personen elementar. BegleiterInnen bedürfen darüber hinaus selbst der Reflexion ihrer je eigenen Haltungen und sollten darum wissen, dass sie mehr oder weniger direkt an das Vermisste erinnern.

Der Moraltheologe Michael Rosenberger widmet sich den spirituellen Aspekten der Lebensbilanzierung unter dem Titel „Gott vollende, was er in dir begonnen …" (33–43). Das

Ende des Lebens sei auf die Vollendung des Lebens hingeordnet. Diese Vollendung könne allerdings nur gelingen, wenn sich dabei „das gesamte Leben eines Sterbenden versammelt und vollendet, wenn gleichsam alles Erlebte und Erlittene sich im Ende versöhnt und in ein Ganzes integriert." (33) Nach der Skizzierung der christlichen Hoffnung auf „Voll-Endung" bringt der Autor biblische Vorbilder der Bilanzierung des Lebens. Modelle zeigen die Wege der gelingenden Lebensbilanzierung konkret und anschaulich auf: Mose Tod am Berg Nebo, Jesu Letztes Abendmahl und Sterben am Kreuz, die Begräbniswünsche Jakobs, die Thematisierung von Vergebung durch Sterbende im lukanischen Doppelwerk und die Segnung der Nachkommen durch Jakob. Abschließend werden die Bedeutung des geistlichen Testaments und der christlichen Sterberituale für die Thematisierung der Lebensbilanz betont.

Der Arzt und Musiktherapeut Gert Feser berichtet in seinem Beitrag „Zeitreise – die Wege der Musiktherapie" (45–54) über seine Therapiepraxis, in der Musik eine zentrale Rolle spielt. Diese ungewöhnliche Perspektive ist im Hinblick auf Kranke und Sterbende auch für LeserInnen inspirierend: Musik könne eine Symptomlinderung bedeuten und die individuelle Verarbeitung der existenziell herausfordernden Situation fördern. Weil Musik auf der Ebene der Emotionen angesiedelt sei, könne sie Trost spenden und Zorn einen Ausdruck verleihen. Zentral sei schließlich, dass sie die Sprachlosigkeit überwinde.

Der besondere Wert der abschließenden Wiedergabe der Podiumsdiskussion (55–72) liegt in der Vielfalt der Erfahrungen und Praxisbeispiele zahlreicher TagungsteilnehmerInnen, wodurch die Ausführungen im Buch eine weitere Konkretion und Praxisdimension erhalten.

Das leicht zu lesende Buch ist ein lesenswerter Beitrag zu einem aktuellen und existenziellen Thema, das einzelne Menschen wie speziell im medizinischen Bereich und in der Seelsorge Tätige gleichermaßen betrifft. Dem schmalen Sammelband ist nicht an theoretischen Erörterungen gelegen. Gerade aber aufgrund seiner Verzahnung von Praxiserfahrungen mit psychologischen, theologischen und therapeutischen Überlegungen kann er jenen Menschen wertvolle Anregungen geben, die in der Begleitung und Betreuung von Kranken, Alten und Sterbenden tätig sind.

Linz *Edeltraud Koller*

PASTORAL

◆ Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste im Diakonischen Werk der EKD, Berlin / Gemeindekolleg der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Erfurt/Neudietendorf (Hg.): Gemeindeentwicklungstraining. Praxisbuch. Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2008. (142, zahlr. Grafiken, CD-ROM) Kart. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 44,50. ISBN 978-3-525-69000-0.

Eine aus sieben Personen bestehende Projektgruppe entwickelte und erprobte in über achtzig Gemeinden in zehn Landeskirchen Deutschlands Trainings für Gemeindeentwicklungsteams und dokumentierte diese. Die daraus entstandene, vorliegende Veröffentlichung ist ein Lehr-, Planungs-, und Informationsbuch mit beiliegender CD-ROM, die alle relevanten Materialien enthält. Thema ist Gemeindeentwicklung mit dem Ziel, dass eine Gemeinde ihren je eigenen Auftrag, ihre Situation entdeckt und ihre Aktivitäten danach ausrichtet. Sie soll befähigt werden, „Gemeindeentwicklungsprozesse selbstverantwortlich und selbständig zu gestalten"(10). Die AutorInnen gehen davon aus, dass die Kompetenzen dazu grundsätzlich in den Gemeinden da und trainierbar sind.

Die Grundstruktur bildet ein von der Gemeindeleitung delegiertes Gemeindeentwicklungsteam (GET), das den Prozess trägt, koordiniert und ausführt sowie einem „Trio", das von einem/einer hauptamtlichen und zwei ehrenamtliche Personen aus der Gemeinde gebildet wird. Diese bilden das Kompetenzzentrum des GET. Gemeinsam mit Trios aus anderen Gemeinden in der Region werden sie geschult – „trainiert". Darüber hinaus steht eine externe Begleitung zur Verfügung, die an bestimmten Knotenpunkten – vor allem zu Beginn, am „Visionstag" (83ff.) und am Ende sowie in Konfliktsituationen – den Entwicklungsprozess unterstützt.

Die Gliederung des Buches orientiert sich an den Phasen des Prozesses:

„Von der Motivation zur Gemeindeerkundung" (31–56): In diesem ersten Schritt wird das GET installiert, eine Gemeindeanalyse durchgeführt und ausgewertet. Verschiedene Methoden der Gemeindeerkundung sowie Hilfen zur Analyse der Daten werden vorgestellt.

Der zweite Schritt wird überschrieben mit „Von der Situation zur Vision" (57–94) und be-

absichtigt laut AutorInnen eine „reflektierende Verlangsamung“ (57). Dieser Umweg wird genommen, um nicht im Anschluss an die Analyse entstehende Veränderungsvorschläge und Ideen zu schnell umzusetzen, vielmehr „den Gesamtzusammenhang von kirchlichem Auftrag, der Gemeindewirklichkeit und dem aktuellen Kontext genauer wahrzunehmen“ (57).

In der dritten Prozessphase macht sich die Gemeinde auf den Weg „vom Leitbild zur Angebotentwicklung“ (95–117). Die Erarbeitung von Zielen und Maßnahmen wird angeleitet, projektorientiertes Arbeiten erläutert.

Aufmerksamkeit wird auch dem Abschluss des Prozesses gewidmet (118–127): mit einer Anleitung zur Dokumentation, zur Einsetzung von Projektteams, zur Kommunikation von Ideen mit der ganzen Pfarrgemeinde sowie zum Beenden der Arbeit im GET und im Trio.

Den letzten Teil bildet eine Kurzbeschreibung der regionalen Trainings für die Trios (128–135), die Planung im Detail ist der CD-ROM zu entnehmen.

Das Buch beeindruckt durch seine detaillierten inhaltlichen und methodischen Beschreibungen von Bausteinen für die diversen Treffen und Trainings und die umfangreichen Materialien auf der CD-ROM; diese können auch in anderen Zusammenhängen als Anregungen dienen. Die maßgebliche Beteiligung von PraktikerInnen an der Erstellung des Buches wird auch durch die Schilderung von Erfahrungen mit möglichen Widerständen, Motivationen und dem Umgang mit Zeitressourcen in den Gemeinden sichtbar.

Das Gemeindeentwicklungstraining vereint Situationsanalyse, Leitbildprozesse und Maßnahmenerarbeitung: „Gemeinde erkunden – Visionen entwickeln – Veränderungen gestalten“ – so der Leitsatz auf der Homepage des Gemeindekollegs der Vereinigten evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands (www.gemeindekolleg.de), das in der Durchführung des GET federführend ist. Als katholische Rezensentin fühlt frau sich an den Dreischritt von Joseph Cardijn „Sehen – Urteilen – Handeln“ erinnert, der in der praktisch-theologischen Reflexion ein vielfaches Echo gefunden hat und in dem vorliegenden Konzept eine konkrete Ausformung erhält.

Die Idee, Menschen in Gemeinden dazu zu befähigen, selbst ihre Kompetenzen zur Gestaltung von Veränderungsprozessen ins Spiel zu bringen und lediglich punktuell externe BeraterInnen beizuziehen (s.o.), besticht auf dem Hintergrund der diözesanen Ansage der Katholischen Kirche in Oberösterreich: „Gemeinden sind Subjekt“. Der Frage nach möglichen – zu erwartenden(?) – Konfliktpotenzialen und Rollenüberschneidungen des Trios, das gleichzeitig den Prozess begleitet und zu den Betroffenen zählt, geht die Veröffentlichung nicht nach. Möglicherweise tauchen diese Fragen im evangelisch-lutherischen Kontext aufgrund der höheren Autonomie der Gemeinden nicht in dieser Vehemenz auf wie im katholischen Umfeld. Diese Konstruktion bedarf einer genauen Reflexion, damit nicht zu Lasten der Betroffenen allgemeine Autoritäts- und Leitungskonflikte ausgetragen werden (müssen). Dieses Buch setzt einen hilfreichen inhaltlichen Akzent, um auf Veränderungen nicht nur zu reagieren, sondern sie mutig gestalten zu können.

Linz *Monika Heilmann*

PHILOSOPHIE

◆ Kanitscheider, Bernulf: Entzauberte Welt. Über den Sinn des Lebens in uns selbst. Eine Streitschrift. S. Hirzel Verlag, Stuttgart 2008. (218) Geb. Euro 24,00 (D) / Euro 24,70 (A) / CHF 40,80. ISBN 978-3-7776-1603-2.

Wie ist das mit dem „Sinn des Lebens“? Lässt er sich in irgendeiner Weise benennen, in „Wertüberzeugungen“ (15) zum Ausdruck bringen oder als „Teleologie“ (29) darstellen? Kann auf ein „Ziel der Geschichte“ (33) oder gar auf „Spuren des zweckgerichteten Handelns Gottes“ (36) geschlossen werden? *Nein*, lautet die (wenig überraschende) Antwort, die der Verfasser, bis 2007 Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie der Naturwissenschaften an der Universität Gießen, in seiner „Streitschrift“ formuliert. Der Grund dafür, dass der Anspruch auf „Sinn“ ins Leere gehe, liege darin, dass „ein rein materielles System, wie immer es auch stofflich beschaffen und raumzeitlich organisiert ist, kein Träger der Sinnkategorie sein kann. Es ist die Materialität des Universums, die sich gegen einen Logos als Weltvernunft sperrt […]“ (92), bringt der Verfasser seine Überzeugung auf den Punkt. Die Sinnfrage werde gespeist aus der „Sehnsucht nach historischen Identifizierungsmustern“ (138); aus diesem Kompensationsvorgang erklärt der Verfasser das Streben des Menschen, seinem Leben einen „Sinn“ abzugewinnen. Doch all diese Sinn-, Wert- und Zielvorstellun-

gen würden letztlich nur die „Unplausibilität der anthropozentrischen Übertragungsstrategie“ (39) demonstrieren, ja verstärken, wenn es um eine religiöse Deutung der Wirklichkeit geht. Weil „hypothetisches Wissen“ der existenziellen Orientierungslosigkeit nicht abhelfen könne, klammere sich der Mensch an Religion, denn: „Er möchte eine assertorische Behauptung, die keinen Zweifel offenlässt. Aus diesem Grund spiegeln die religiösen Aussagen die nicht existierende Sicherheit einfach vor“ (159). Und weiter: „Die psychologischen Gründe für diese fundamentalistische Haltung liegen dabei auf der Hand: Für den Menschen ist die Befriedigung der emotionalen Wünsche wichtiger als das Erreichen kognitiver Ziele“ (ebd.). Aus diesem Grund bietet der Verfasser am Schluss seiner Ausführungen „dem heutigen skeptisch verunsicherten Menschen eine Art *Psychotherapie des objektiven Sinnverlustes*“ (209) an, die dabei helfe, die Unmöglichkeit teleologischer Erklärungsmodelle der Wirklichkeit, ja die Fiktionalität von „Sinn“ überhaupt zu verkraften.

Diese Grundposition des Verfassers – die er übrigens ausdrücklich nicht als „Fatalismus“ versteht, sondern als Ermutigung, „ein reflexives Umgehen mit den eigenen Lebenszielen“ (195) einzuüben – soll und kann hier nicht einer theologischen Kritik unterzogen werden. Dies dürfte schon daran scheitern, dass nach Ansicht des Verfassers „die Sinnkonstitution, wie sie auch die modernste und liberalste Theologie versucht, nicht mit den üblichen methodologischen Regeln der allgemein akzeptierten Wissenschaft in Einklang steht“ (57). Und wer möchte schließlich etwas gegen die „allgemein akzeptierte Wissenschaft“ sagen? Angefragt werden soll hier eher die – vom antiken Hedonismus her inspirierte – Option, den „Sinn“ des Lebens *in uns selbst* zu entdecken, also „zu stark prinzipiengeleitete Entscheidungen zur Vermeidung tragischer Züge des Lebens zu umgehen“ (196) und uns mit Humor „von den unerfreulichen Seiten des Lebens […] abzulenken“ (205). „Im aktiven Verzicht auf das Unerreichbare, darin besteht wahre Gelassenheit“ (161), empfiehlt der Verfasser und lässt damit vermutlich nicht nur den Rezensenten etwas ratlos zurück. Kommt somit dem Fragen nach Sinn, dem Einsatz für Gerechtigkeit oder dem Bekenntnis zu Prinzipien tatsächlich der „Charakter einer Luxuseinstellung“ (11) zu? Der vom Verfasser in die Rolle des unaufgeklärten Idealisten und ressentimentgeladenen Nostalgikers (vgl. 138) gedrängte Leser fragt sich, ob die hier vorgeschlagene „Gelassenheit“ tatsächlich einen Beitrag zu einem humaneren und – man entschuldige den Ausdruck – *gerechteren* Leben darstellt. Und was ist mit denjenigen, die sich nicht in „Verzicht“ üben und mit gewissen Zuständen in dieser Welt nicht „gelassen“ umgehen? Sind auf diesem Zusammenhang nicht die aggressiven Attacken, die der Verfasser gegen Habermas ausführt, ein beredtes Zeichen einer ungeheuren Voreingenommenheit? Wenn Habermas, dem es um eine differenzierte Reflexion des Verhältnisses von säkularer und religiöser Vernunft in einer pluralistischen Gesellschaft geht, „Kastration der Vernunft“ (62) sowie „Diskurs-Blockierung“ (70) vorgeworfen werden, ist eine *argumentative* Form der Auseinandersetzung eigentlich nicht mehr zu erwarten. „Es muss als Einstellung der intellektuellen Redlichkeit angesehen werden, besonders in Bereichen, wo die Wünsche nach bestimmten Ergebnissen besonders stark sind, übervorsichtig zu sein, um nicht das als Ergebnis des Denkens auszugeben, was man sich leidenschaftlich gerne als wahr vorgestellt hat“ (57) – gilt diese Einstellung auch für den Autor selbst?

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

RELIGIONSPHILOSOPHIE

◆ Langthaler, Rudolf / Nagl-Docekal, Herta (Hg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas (Wiener Reihe 13). R. Oldenbourg Verlag / Akademie Verlag, Berlin 2006. (424) Kart. Euro 39,80 (D) / Euro 41,00 (A). ISBN 978-3-05-004291-6.

Ein Symposium vom 4. bis 6. März 2004 an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, bei dem Jürgen Habermas zur Eröffnung einen viel beachteten Vortrag über Kants Religionsphilosophie hielt, sowie eine Tagung am 23. und 24. September 2005 an der Universität Wien bilden den Hintergrund für diesen Sammelband, der unter dem unscheinbaren Titel „Glauben und Wissen“ eine hochkarätige Auseinandersetzung mit Habermas' Sicht der Religion in der modernen Gesellschaft bietet.

Die insgesamt dreizehn Beiträge sind vier thematischen Arbeitsfeldern zugeordnet: Im ersten Abschnitt erfolgen „Relektüren der Religionsphilosophie Kants“ (9–119). Hier ist vor allem auf die eingehende Untersuchung *Rudolf Langthalers* zu verweisen, der Kants „Postula-

tenlehre“ gegen deren kritische Infragestellung bzw. Transformation durch Habermas verteidigt; Langthalers These – mit der er Überlegungen aus seiner Studie „Nachmetaphysisches Denken“ (1997) weiterführt (vgl. ThPQ 147 [1999], 217) – besteht darin, „dass die bei Kant bestimmende praktische Vernunft-Orientierung an dem ‚höchsten Gut‘ mit der von ihm eingeschärften genauen Begründungsordnung dieser Kritik Habermas’ durchaus standhält“ (41). Auch *Herta Nagl-Docekal* steht der Habermasschen Kant-Aneignung skeptisch gegenüber: „Die von Habermas gehegte Erwartung, eine ‚Übersetzung religiöser Gehalte‘ in eine ‚funktional äquivalente innerweltliche Perspektive‘ […] vorzufinden, wird von Kant gründlich enttäuscht“ (117). Im zweiten Abschnitt (120–237) geht es um die Aktualität nachkantischer Religionsbegriffe. *Wilhelm Lütterfelds* arbeitet in seinem Beitrag die Unmöglichkeit einer „Trennung des Sittengesetzes vom Vernunftglauben an ein summum bonum, an Gott und an die Unsterblichkeit der Seele“ (131) bei Kant heraus und stellt das Programm einer säkularen Beerbung religiöser Tradition grundsätzlich in Frage. Wenn, so Lütterfelds, „die ‚Grenze zwischen den Universen des Glaubens und des Wissens‘ gerade nicht verwischt werden soll, was deren Porösität ausschließt, kann es eine säkulare ‚Aneignung‘ und ‚Erbschaft‘ der religiösen Semantik nicht geben“ (153). Zu einer ähnlichen Position gelangt *Ludwig Nagl*, der die viel diskutierte „Übersetzung religiöser in säkulare Sinngehalte“ vor dem Hintergrund des nordamerikanischen Pragmatismus diskutiert; er resümiert: „In der Semantik der *religiösen* Rede von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen bleibt […] ein signifikanter Bedeutungs‚rest‘ (oder -kern?) unabgegolten bestehen, den jede nichtreduktiv operierende Religionsphilosophie präsent halten muss, wenn sie versucht, nicht bloß dem *öffentlich-säkularen* Minimalkonsens am Ort der stabilisierungsbedürftigen Verfassungsstaaten (in Zeiten der ‚entgleisenden Moderne‘) zuzuarbeiten, sondern demjenigen gerecht zu werden, was religiöse Menschen glauben (und was Philosophien von den Griechen bis weit hinein in die Moderne denkend zu untersuchen bemüht waren)“ (206).

Auch im dritten Abschnitt (238–298), der Habermas als kritischen Gesprächspartner zeitgenössischer Theologie würdigt, spielt der Topos „Übersetzung“ eine wichtige Rolle. *Walter Raberger* trifft einen wichtigen Nerv dieser „Übersetzungsdiskussion“, wenn er festhält: „Der Wahrheitsanspruch der jüdisch-christlichen Überlieferung wird gewiss der *Probe sich stellen müssen*, ob er als *Glaube* der Rettung des Humanen dient; die profane Einwanderungsbehörde für religiöse Intuitionen wird dieser Probe sich ebenso wenig entziehen dürfen, es wäre doch denkbar, dass mit der vom *Weltwissen* ignorierten Unabgegoltenheit dieser Intuitionen der Mensch sich selbst verliert“ (258). Der vierte Abschnitt (299–365) befasst sich mit dem Thema „Religion in einer postsäkularen Gesellschaft“. Sorgfältig zeichnet *Thomas M. Schmidt* die „Wende“ in Habermas’ Einschätzung von Religion nach: „Die in der Theorie des kommunikativen Handelns vorherrschende stark evolutionistische These von der Verflüssigung der Substanz von Religion weicht einer schwach skeptisch-agnostischen Haltung gegenüber ihrem noch unausgeschöpften semantischen Potential“ (326). Dass Habermas’ in jüngerer Zeit differenziertere Sicht des Verhältnisses zwischen religiöser und säkularer Weltsicht nach wie vor eindeutig von Seiten der *zweiten* Perspektive her erfolgt – was bisweilen übersehen wird –, hat bereits *Magnus Striet* hervorgehoben (vgl. 271).

Interessant und aufschlussreich ist schließlich die „Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen“ (366–414), in der Habermas auf jeden einzelnen Beitrag ausführlich eingeht und nochmals die „unmissverständliche Grenze zwischen Glauben und Wissen“ (407) als bleibende Herausforderung hervorhebt. Somit bietet dieser Sammelband einen spannenden, niveauvollen und differenzierten Diskurs über das Verständnis von Religion in der heutigen westlichen Gesellschaft und zugleich einen Dialog mit einem der bedeutendsten Denker der Gegenwart. Gefördert wird durch diese Auseinandersetzung vor allem „die Sensibilität für die Art von Fragen, die nicht schon dadurch verschwunden sind, dass sie nicht mehr metaphysisch beantwortet werden können“ (396, Anm. 37). Zu dieser schwierigen, von vielfachen Fundamentalismen bedrohten „Sensibilisierung“ leistet das vorliegende Buch einen für Philosophie und Theologie gleichermaßen wertvollen Diskussionsbeitrag.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

SPIRITUALITÄT

◆ Weismayer, Josef: Leben aus dem Geist Jesu. Grundzüge christlicher Spiritualität

(Topos plus 611). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2007. (239) Kart. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 23,50. ISBN 978-3-7867-8611-5.

Auch wenn man mit Hans-Joachim Höhn die These von einer „Wiederkehr der Religion" für voreilig hält, kann man doch die Hochkonjunktur des Begriffs Spiritualität in gewissen gesellschaftlichen Gruppen nicht übersehen (18). Doch es scheint eine „streunende Spiritualität" (16) zu sein, die mal hier, mal da etwas aufnimmt, dann aber ohne intensivere Beschäftigung damit weitereilt zum nächsten Angebot. Angesichts dieses postmodernen Trends versucht der Autor, langjähriger Professor für spirituelle Theologie an der Universität Wien, Grundzüge jener Gestalt der Spiritualität zu erheben und zu reflektieren, welche die christliche Tradition durch die Jahrhunderte entwickelt und geformt hat. Dabei greift er reichlich auf biblische Zeugnisse zurück, ebenso auf kirchenamtliche Texte insbesondere des II. Vatikanischen Konzils, zeigt aber auch seine breite Kenntnis der wissenschaftlichen Diskussion der letzten Jahrzehnte, die das Fach der spirituellen Theologie neu entdeckt und im Vergleich zur Vergangenheit deutlich aufgeweitet hat.

Die Gesamtstruktur des Buchs spiegelt eine lockere Aneinanderreihung wichtiger Themen spiritueller Theologie, die untereinander bewusst nicht verbunden werden. Sie stehen unter Begriffen wie „Nachfolgen", „Lieben", „Unterwegs sein", „Meditieren", „Gott erfahren", „Welt bewegen", „Leiden" und vielen mehr. Damit wird schon ersichtlich, dass Weismayer das Ganze der christlichen Spiritualität jeweils unter einer besonderen Hinsicht (eben, um den Untertitel des Büchleins aufzugreifen, einem „Grundzug") in den Blick nimmt. Die Formalobjekte wechseln, während das Materialobjekt stets eine christliche Lebensgestaltung ist. Ein solches Herangehen scheint durchaus plausibel und angemessen.

Es scheint dem Rezensenten unmöglich, einzelne Themen herauszugreifen und breiter darzustellen. Insgesamt bietet das Buch aber eine reiche Vielfalt solider, verständlicher und auf breitem Wissen aufbauender Informationen. Es wird spürbar, dass der Verfasser aus seiner langen Erfahrung in der Lehre schöpft. Gleichwohl mag man sich fragen, ob nicht manches Thema in eine solche Abhandlung gehört hätte, das leider fehlt. Ich denke z.B. an ein Kapitel, das unter dem Titel „Loslassen und sterben" die christliche ars moriendi darlegt; oder ein anderes, das unter der Überschrift „den Tag mit Gott leben" Themen wie die Tagzeitenliturgie und ihre Schöpfungsbezüge, aber auch das Gebet der liebenden Aufmerksamkeit und die revision de vie versammelt hätte. – Eine gewisse Selektivität bleibt. Vielleicht aber ist sie bei einem so umfassenden Thema auch unvermeidlich.

Linz *Michael Rosenberger*

◆ Delbrêl, Madeleine: Gott einen Ort sichern. Texte – Gedichte – Gebete (hg. von Schleinzer, Annette) (Topos plus 644). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2007. (168) Kart. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 16,70. ISBN 978-3-8367-0644-5.

Die Herausgeberin Annette Schleinzer beschäftigt sich nunmehr seit fünfundzwanzig Jahren mit der Person und den Schriften Madeleine Debrêls (1904–1964). Die in diesem Buch gesammelten Gedichte, Gebete und Texte sollen „… die verschiedenen Facetten ihrer Spiritualität und ihres Lebenszeugnisses widerspiegeln …" (9) und „etwas von dem großen Reichtum und dem weiten Horizont dieser hochbegabten und ungewöhnlichen Frau zur Sprache bringen." (ebd.)

Nach einem kurzen Vorwort und einer biografischen Einführung, die einfühlsam und informativ den Weg Delbrêls vom religiös indifferenten Elternhaus im südfranzösischen Mussidon ins kommunistisch geprägte Irvy beschreibt, lässt Schleinzer in „Gott hat mich überwältigt. Gotteserfahrung und Konversion" Delbrêl durch ausgewählte Texte selbst zu Wort kommen. Die nachfolgenden Kapitel „Wir Leute von der Straße. Gebet und Alltagsspiritualität" und „Eine kleine Zelle der Kirche – entstanden in unserer Zeit. Leben in Gemeinschaft", geben einen tiefen Einblick in das Selbstverständnis und die Spiritualität Delbrêls, nämlich ganz bei Gott und ganz bei den Menschen zu sein. In „Man schreit in der Nacht: Wie könnten wir schlafen? Einsatz für die Armen – Kampf und Gerechtigkeit" steht Delbrêls sozial-politisches Engagement im Mittelpunkt. Lange vor dem II. Vatikanischen Konzil war ihr bewusst, „dass sich der Glaube sowohl an den Weisungen Jesu als auch an den Herausforderungen der jeweiligen Zeit orientieren muss, dass er nicht anders gelebt und verleiblicht werden kann als in dieser immer neu zu entziffernden und auszuhaltenden Spannung zwischen Kontinuität und Wandel, zwischen Ewigem und Zeitlichen" (20). Von der Bereitschaft zu Dialog

und Engagement, aber auch von der bleibenden Fremdheit christlichen Glaubens sprechen die Texte in den Kapiteln „Missionare ohne Schiff. Atheismus und Glaubensverkündigung“ und „Der Glaube ist das gewusst-Wie des Lebens. Glaube im Wandel der Zeit.“

Schleinzer ist überzeugt, dass die „Mystikerin der Straße“ und „Pionierin des christlichen Glaubens in einer säkularisierten Welt“ auch heute noch Menschen ermutigen kann, „ihrer Sehnsucht zu trauen“ (7) und die Lektüre sie darin bestärkt, „… ihren Glauben unter den Bedingungen heutiger Zeit zu leben …“ (10).

Linz *Elisabeth Stadlmeier*

◆ Einspieler, Klaus / Kapeller, Michael / Kraus-Gallob, Waltraud: Mit Paulus glauben lernen. Ein spiritueller Reisebegleiter durch das Glaubensbekenntnis. Bischöfliches Seelsorgeamt der Diözese Gurk, Klagenfurt 2008. (112, zahlr. Abb.) Kart. Euro 10,00 (A). behelfsdienst@kath-kirche-kaernten.at.

Das gegenwärtige Paulusjahr stellt eine Einladung dar, sich neu mit der Botschaft des Apostels auseinanderzusetzen. Ein im Seelsorgeamt in Klagenfurt erarbeiteter Behelf versucht dies auf spannende Weise. Als Leitfaden dient das Apostolische Glaubensbekenntnis, gegliedert in 21 inhaltliche Abschnitte.

Eingeleitet werden die Teile jeweils durch ein Meditationsbild und einen Vers aus dem Corpus Paulinum, welche zum Kapitel hinführen. In einem darauffolgenden zweiseitigen Artikel werden die Grundaussagen des Apostolicums auf ihre Verankerung im Schrifttum des Völkerapostels, der Apostelgeschichte und der Deuteropaulinen hin befragt. Damit werden anhand des bekannten Glaubensbekenntnisses der unbekannte Paulus und Eigenarten seines Denkens erschlossen. Weiterführende Stellenangaben ermuntern, die Bibel in die Hand zu nehmen und bei Paulus selbst nachzulesen. Die letzte, vierte Seite bietet Fragen, die zur weiteren Auseinandersetzung mit den Inhalten anregen wollen. Darüber hinaus wird eine Vertiefung in kreativen und meditativen Formen geboten.

Diese zentralen Kapitel werden von hilfreichen Ergänzungen flankiert. Gleich zu Beginn wird der Aufbau und die Anwendung des Arbeitsbuches ausführlich dargelegt und eine Einstimmung zur Bekehrung des Apostels vorangestellt. Das Buch kann als Wegbegleiter zwischen den beiden Paulusfesten (25. Jänner und 29. Juni) herangezogen werden, aber auch als Impuls für Predigten zum Glaubensbekenntnis dienen. Eine Zuteilung der einzelnen Kapitel zu den entsprechenden Sonntagen für jedes Lesejahr wird ebenso angeboten. Als weitere Anwendungsfelder werden genannt: persönliche Vertiefung, Bibelrunden, Religionsunterricht, Vorbereitung auf Ostern, Exerzitien im Alltag u. a.

Als Anhang des Behelfs werden Methoden zur Betrachtung von Bibeltexten vorgestellt, sowohl für die gemeinsame (Methode Sieben Schritte, Methode Bludesch) als auch für die persönliche Schriftbetrachtung (Lectio Divina, Mit einer Schriftstelle durch den Alltag). Neu ist die Methode – entlehnt der Psalmenmeditation in der Tagzeitenliturgie –, die paulinischen Cantica des Stundengebets gemeinsam zu meditieren.

Dank seiner Überschaubarkeit, klaren Gliederung und auch grafisch ansprechenden Gestaltung lädt dieses Arbeitsbuch wirklich ein, sich exegetisch, systematisch und praktisch mit der Herausforderung des paulinischen Denkens und jener des christlichen Glaubens auseinanderzusetzen. Durch die vielfach möglichen und angebotenen Anwendungsbereiche ist dies ein für die seelsorgliche Praxis anregendes Projekt, Glauben und Leben miteinander ins Gespräch zu bringen. Das großzügig flankierende Angebot im Internet unterstreicht dies. Neben dem Arbeitsbuch findet sich auf der Homepage der Diözese Gurk (http://www.kath-kirche-kaernten.at) auch eine Exerzitienmappe „Mit Paulus beten lernen“ und eine Sammlung von Artikeln zu „Paulus. Sein Leben. Seine Briefe“. Zudem wurden alle drei Behelfe – ebenso online zugänglich –, erfreulicherweise auch ins Slowenische und Kroatische übersetzt. Paulus als Reisebegleiter ermutigt Grenzen zu überschreiten.

Linz *Werner Urbanz*

THEOLOGIE INTERKULTURELL

◆ Plonz, Sabine: Himmlisches Bürgerrecht – Liebe zur Welt. Anläufe zu einer dialogisch-politischen Theologie im ökumenischen Kontext. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. Main 2007. (307) Kart. Euro 24,00 (D) / Euro 24,70 (A). ISBN 978-3-87476-535-0.

Als „Buch aus der Werkstatt“ (Vorwort, 9) bezeichnet die Verf. diesen Band, der 27 Beiträge aus den letzten sieben Jahren umfasst. Die Texte

stammen zum Großteil aus der hauptamtlichen Tätigkeit als Referentin im Evangelischen Missionswerk in Deutschland, welche die Verfasserin bis 2007 ausübte, und sind fünf Themenschwerpunkten zugeordnet:

„*Dialog und Praxis: Europäisch-Lateinamerikanische Theologie im Vollzug*" (13–87): Hier macht die Verfasserin den Kontext ihrer theologischen Methodik deutlich: „Drei Viertel der Menschheit ist arm. Mehr als zwei Drittel der Armen weltweit sind Frauen. Mehr als drei Viertel der Indigenen und Schwarzen in Lateinamerika sind arm. Also ist es nötig, Armut geschlechterperspektivisch, interkulturell und antirassistisch aufzuschlüsseln" (31). Der zweite Abschnitt „*Standort Polis: Missionstheologie als Zeitgenossenschaft*" (89–144) entwirft bedenkenswerte Perspektiven eines Verständnisses von Mission. Diese hat zu tun mit der „Entwicklung einer ethisch-politischen Kompetenz der Christen und Christinnen" (114) und ist als „Empfangen […] in interkulturellen Kommunikationsprozessen" (115) zu verstehen. Im dritten Abschnitt „*Epoche Globalisierung: Ökumenische Ethik und kontextuelle Bibellektüre*" (145–214) zeigt die Verfasserin an verschiedenen Beispielen, dass ethisches Handeln im ökumenischen (welt-weiten!) Kontext eine ekklesiologische Transformation mit sich bringt: „Provinzialität ist keine Möglichkeit von Kirchesein" (204). Entscheidend ist der befreiungstheologisch inspirierte Ansatz ethischer Reflexion und sozialer Praxis, „dass sich von den scheinbar irregulären oder marginalen Realitäten aus die Problematik des Ganzen erschließt" (175). Der vierte Abschnitt „*Der Stadt und dem Erdkreis: Ökumenische Theologie der Frauen*" (215–251) zeigt auf, inwiefern feministische Theologie für sozialethische, interkulturelle und missionstheologische Problemstellungen relevant ist. Einmal mehr wird deutlich – in kritischer Auseinandersetzung mit der Gewaltgeschichte des Kolonialismus, Imperialismus und kulturellen Paternalismus –, dass Mission vom „Primat des Empfangens" lebt und sich konkret als „Hören, Lernen, Abhängigsein von Anderen" (235) realisiert. „Empfangen, nicht Senden ist in der missiologischen Kommunikation aus menschlicher Sicht (wir haben keine göttliche Sicht) der erste Akt. Es ist eine menschliche Antwort auf Gottes Anruf gefragt (Joh 20,21f.)" (ebd.). Im letzten Abschnitt „*Lernen unterwegs: Leben, Glauben, Kämpfen ‚anderswo'*" (253–307) gibt die Verfasserin heitere bis nachdenkliche Einblicke in Begegnungen und Auseinandersetzungen, die sie bei internationalen kirchlichen Konferenzen erlebte: auf den Cookinseln, in Puerto Rico und Panama, in Brasilien und Argentinien, aber genauso in Europa. „Wie schaffen und stärken wir *politisch verantwortliche Subjekte*, die in der Lage sind, die Zeichen der Zeit zu lesen, zu urteilen und zu handeln?" (305) – so lautet letztlich die Schlüsselfrage.

Die Verfasserin wollte mit ihren Beiträgen „Interessierten und Fachleuten lebendige und konkrete Einblicke in Themen der globalen Christenheit geben, zur ökumenisch-theologischen Reflexion und zum Experimentieren mit biblischen Traditionen anregen" (Vorwort, 9). Dieses Vorhaben ist ihr zweifellos geglückt. Kompetent führt sie in weltkirchlich relevante Problemfelder ein, ohne den kirchlichen Kontext Mitteleuropas aus den Augen zu verlieren. Immer wieder weist sie auf die Diasporasituation des Christentums hin: „Christ sein ist Leben als Minderheit – Leben als Alternative zur Gesellschaft" (46). Dieser *nach*volkskirchliche Kontext sollte auch eine neue Sensibilität mit sich bringen, denn „es wird der pluralistischen, multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft nicht gerecht, wenn Kirche sich als Vertreter des Ganzen versteht und anderen dann tolerant ‚Raum gewähren' will, die ‚unsere Gesellschaft mit ihrer Kultur und ihren Einsichten bereichern'" (126) – so die Verfasserin mit kritischem Blick auf einen Text der EKD.

Insgesamt verstehen sich die „Anläufe" dieses inspirierenden Buches als Ermutigung zu einer befreienden, ökumenisch verantworteten und interkulturell versierten Form der Glaubensverantwortung – und die ist gegenwärtig auch dringend nötig.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

THEOLOGISCHE AUTOREN

◆ Deister, Bernhard: Anthropologie im Dialog. Das Menschenbild bei Carl Rogers und Karl Rahner im interdisziplinären Dialog zwischen Psychologie und Theologie (Innsbrucker theologische Studien 77). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2007. (355) Kart. Euro 34,00 (D, A) / CHF 57,00. ISBN 978-3-7022-2870-5.

Vorliegende Arbeit, die im Wintersemester 2006 vom Fachbereich Katholische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz als

Dissertation angenommen wurde, leistet einen interdisziplinären Forschungsbeitrag, der die „zunehmende Überschneidung der psychologisch-psychotherapeutischen und theologisch-seelsorglichen Forschungs- und Anwendungsbereiche" (16) als „Zeichen der Zeit" ernst nimmt. Der Verfasser, der Theologie und Psychologie studiert hat und durch seine pastorale und psychologische Berufspraxis vielseitige Erfahrungen aufweist, sah sich durch den Mangel an einem echten Dialog zwischen Theologie und Psychologie herausgefordert, zu einer Vermittlung dieser „zwei Welten" (ebd.) beizutragen. Es geht in dieser Studie um einen Vergleich des Menschenbildes bei zwei einflussreichen Denkern des 20. Jahrhunderts: *Carl Rogers* (1902–1987), Hauptbegründer eines humanistischen und personzentrierten Zugangs in der Psychologie und Psychotherapie, und *Karl Rahner* (1904–1984), Exponent eines transzendentaltheologischen Ansatzes. Beiden Denkern, die „für eine anthropologische Wende stehen" (22), ist in dieser Studie eine ausführliche Auseinandersetzung gewidmet.

Der personzentrierte Ansatz von *Rogers* ist – in klarer Abgrenzung zur Psychoanalyse Freuds und dem Behaviorismus Skinners (vgl. 70f., 93) – von einer zutiefst optimistischen Anthropologie geprägt, geht also davon aus, „dass der Mensch als ein in seiner Natur positives, vertrauenswürdiges und selbstverantwortliches Wesen betrachtet wird und dass der Klient in der Therapie ein gleichwertiger Partner des Therapeuten und nicht Objekt und Ziel expertengesteuerter Interventionen ist" (75f.). Das Zielbild des Menschseins stellt nach Rogers die „*fully functioning person*" dar, die folgende Charakteristik aufweist: „die konstruktive Kraft der dem Menschen innewohnenden Aktualisierungstendenz, die sich u. a. in der sog. Weisheit des Organismus als wesentlicher Entscheidungs- und Orientierungshilfe des Menschen ausdrückt, seine Bezogenheit auf Mitmenschen und die Eingebundenheit in gelingende menschliche Gemeinschaft und seine Offenheit für die jeweils aktuelle Erfahrung – seiner selbst und der seiner Umwelt" (135f.).

Der transzendentaltheologische Ansatz *Rahners* hängt – wie der Verfasser vor allem vom „Grundkurs des Glaubens" her aufzeigt – mit der grundsätzlichen „Vorgegebenheit des Subjektes" (161) zusammen, sowohl in seinen Erkenntnisstrukturen als auch in seiner Glaubenserfahrung. Der Mensch ist in Rahners Theologie das „Ereignis der Selbstmitteilung Gottes" (190), und das „Menschenbild" wesentlich ein relationales. Menschsein bedeutet Bezogenheit in einem dreifachen Sinn: „Bezogenheit in sich und zu sich selbst in den Aspekten von Geist/Seele und Leib/Materie, Bezogenheit auf Gott und Bezogenheit auf die Mitmenschen" (211). Das Zielbild des Menschseins ist dementsprechend als „Einheit des Menschen mit Gott in der hypostatischen Union" (229) zu begreifen, wie der Verfasser in Aufnahme eines Rahnerschen Gedankens betont. Die Annahme der Selbstmitteilung Gottes, die jedem Menschen angeboten ist, ist in Jesus Christus „einmalig und unwiderruflich geschichtlich wirklich geworden" (ebd.). – Ungeklärt bleibt in diesem Rahner-Teil das Verständnis von „transzendental", das an manchen Stellen empirische Konnotationen aufweist: Was ist eine „alltägliche transzendentale Erfahrung Gottes" (228) bzw. die „Bedeutung der geistigen Vollzüge als transzendentaler […] Ebene des Menschseins" (255)? Auch die Aussage, „Entfremdung als eine transzendentale Bestimmung des Menschen" (280) zu verstehen, ist missverständlich.

Die „Perspektive grundlegender Bezogenheit" (244) hebt der Verfasser im dritten Teil der Arbeit als zentrale Gemeinsamkeit hervor. Sowohl das psychotherapeutische Konzept Rogers' als auch der transzendentaltheologische Ansatz Rahners – das stellt eine weitere Konvergenz dar – gehen davon aus, dass „die Störung bzw. Gefährdetheit des Menschen gegenüber seinen Entwicklungsmöglichkeiten nicht das primäre Wesensmerkmal ist" (245). Das heißt: Rogers und Rahner treffen sich in der Grundannahme einer optimistischen Anthropologie, deren Zielbild „der uneingeschränkt beziehungsfähige Mensch" (300) bildet. Diese positive Sicht des Menschen findet natürlich nicht ungeteilte Zustimmung und entrinnt, wie der Verfasser anmerkt, nicht immer der „Gefahr eines idealisierenden, den Gegebenheiten der konkreten Lebenssituation nicht gerecht werdenden Freiheitsbegriffes" (302). Die eigentliche Herausforderung besteht schlussendlich darin, dem Menschen „zu einem gelingenden und erfüllten Leben" (316) zu verhelfen, und dazu kann ein gelingender Dialog zwischen Psychologie und Theologie Entscheidendes beitragen. Mit dieser Arbeit ist eine Verbindung von Diskursen gelungen, die in der üblichen Wahrnehmung oft neben-, ja gegeneinander stehen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

AKTUELLE FRAGEN

Beck, Annegret: Christ sein können. Religiöse Kompetenz in der katholischen Diaspora Ostdeutschlands (Erfurter Theologische Studien 94). Echter Verlag, Würzburg 2009. (XXXVI, 319) Pb. Euro 24,00 (D) / Euro 24,70 (A) / CHF 43,50. ISBN 978-3-429-03018-6.

Körner, Bernhard / Baich, Christa / Klimann, Christine: Glauben leben – Theologie studieren. Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2008. (223) Pb. Euro 17,95 (D/A) / CHF 32,90. ISBN 978-3-7022-2960-3.

Kranemann, Benedikt / Wijlens, Myriam (Hg.): Religion und Laicité in Frankreich. Entwicklungen, Herausforderungen und Perspektiven (Erfurter Theologische Schriften 37). Echter Verlag, Würzburg 2009. (167, 16 s/w Abb.) Pb. Euro 16,00 (D) / Euro 16,50 (A) / CHF 29,50. ISBN 978-3-429-03037-7.

Maier, Hans: Keine Demokratie? Laienmeinungen zur Kirche (Herder spectrum 5730). Verlag Herder, Freiburg/Br.–Basel–Wien 2006. (221) Kart. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 18,80. ISBN 978-3-451-05730-4.

BIBELWISSENSCHAFT

Kraus, Wolfgang / Karrer, Martin (Hg.): Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2009. (XXVIII, 1507, 4 Kartentafeln) Geb. Euro 59,00 (D) / Euro 60,70 (A) / CHF 100,30. ISBN 978-3-438-05122-6.

Reemts, Christiana: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Samuel. Mit Texten und deutscher Übersetzung von Origenes, 1. und 5. Samuelhomilie und Ambrosiaster, Quaestio 27 und 46. Aschendorff, Münster 2009. (233) Geb. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 / CHF 52,10. ISBN 978-3-402-12808-4.

Hardermeier, Christof / Ralstra, Eep / Groves, Alan (Hg.): SEBS 3.0. Stuttgarter Elektronische Studienbibel. Stuttgart Elektronic Study Bible. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2009. (DVD-ROM in Kartonbox, mit Anleitung: 195 S. [dt./engl.]) Jewelcase Euro 249,00 (D) / Euro 286,40 (A) / CHF 448,00. ISBN 978-3-438-02725-2.

DOGMATIK

Herkert, Thomas / Remenyi, Matthias (Hg.): Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2009. (224, 1 s/w Abb.) Geb. Euro 39,90 (D) / Euro 40,30 (A) / CHF 67,00. ISBN 978-3-534-22150-9.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Reikerstorfer, Johann: Vom Totalexperiment des Glaubens. Beiträge zur Logik christlicher Gottesrede (Religion, Kultur, Recht 1). Internationaler Verlag der Wissenschaften Peter Lang, Frankfurt a. M. u.a. 2008. (406). Pb. Euro 39,80 (D) / Euro 40,90 (A). ISBN 978-3-631-57025-8.

GESCHICHTE

Karner, Stefan / Mikoletzky, Lorenz (Hg.): Österreich. 90 Jahre Republik. Beitragsband der Ausstellung im Parlament. Studienverlag, Innsbruck 2008. (636, zahlr. s/w Abb.) Geb. Euro 29,90 (D, A) / CHF 50,90. ISBN 978-3-7065-4664-5.

Kirchmayr, Birgit: Kultur- und Freizeiträume in Linz im 20. Jahrhundert (Historisches Jahrbuch der Stadt Linz 2005/2006). Archiv der Stadt Linz, Linz 2008. (253, 79 Abb.) Geb. Euro 30,00 (D, A). ISBN 978-3-900388-57-7.

KIRCHENGESCHICHTE

Hausberger, Karl: Reichskirche – Staatskirche – »Papstkirche«. Der Weg der deutschen Kirche im 19. Jahrhundert. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2008. (232, 15 s/w Abb., 4 farb. Karten) Geb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 44,90. ISBN 978-3-7917-2135-4.

Hofmann, Gertrud / Krebber, Werner: Die Beginen. Geschichte und Gegenwart (Topos Ta-

schenbücher 530). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer [2]2008. (107) Pb. Euro 7,90 (D) / Euro 8,20 (A) / CHF 15,00. ISBN 978-3-8367-0530-1.

KUNSTWISSENSCHAFT

Büchsel, Martin: Die Entstehung des Christusporträts. Bildarchäologie statt Bildhypnose. Verlag Philipp von Zabern, Mainz [3]2007. (198, 64 Abb., 16 farb. Tafeln mit 19 Abb.) Geb. Euro 65,00 (D) / Euro 66,90 (A) / CHF 110,00. ISBN 978-3-8053-3263-7.

LITURGIE

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr. 2009. Lesejahr B. Band 3: Die Zeit nach Pfingsten. Echter Verlag, Würzburg 2009. (336) Pb. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 36,50. ISBN 978-3-429-03055-1.

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr. 2009. Lesejahr B. Band 3: Die Zeit nach Pfingsten. Beiheft zur Liturgie. Echter Verlag, Würzburg 2009. (56) Pb. Euro 3,50 (D) / Euro 3,60 (A) / CHF 6,80. ISBN 978-3-429-03058-2.

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr. 2009. Lesejahr B. Band 3: Die Zeit nach Pfingsten. DIGITAL. Echter Verlag, Würzburg 2009. (CD-ROM) Euro 26,00 (D) / Euro 26,80 (A) / CHF 48,50. ISBN 978-3-429-03061-2.

Kunzler, Michael: Dienst am Wort Gottes. Eine Einführung in den Lektorendienst. Bonifatius, Paderborn 2009. (161) Pb. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 30,90. ISBN 978-3-89710-432-7.

ÖKUMENE

Lutherisch/Römisch-katholische Kommission für die Einheit: Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit. Bonifatius Verlag, Paderborn 2009. (218). Pb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 42,90. ISBN 978-3-89710-421-1.

Mykhaleyko, Andriy: „Per Aspera ad Astra". Der Einheitsgedanke im theologischen und pastoralen Werk von Josyf Slipyj (1892–1984). Eine historische Untersuchung (Das Östliche Christentum 57). Echter Verlag (Augustinus), Würzburg 2009. (452) Pb. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 70,90. ISBN 978-3-429-04178-6.

PASTORALTHEOLOGIE

Beck, Wolfgang: Die unerkannte Avantgarde im Pfarrhaus. Zur Wahrnehmung eines abduktiven Lernortes kirchlicher Pastoralgemeinschaft (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse 12). Lit Verlag, Berlin 2008. (IV, 468) Pb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 61,90. ISBN 978-3-8258-1490-8.

Hoffmann, Martin / Pschierer, Hans-Ulrich (Hg.): Reich Gottes im Werden. Modell einer auftragsorientierten Gemeindeentwicklung. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2009. (162) Pb. Euro 16,80 (D) / Euro 17,30 (A) / CHF 32,70. ISBN 978-3-374-02673-9.

Maier, Friederike: Wenn nichts mehr bleibt … Hoffnung in Krisensituationen. Eine pastoraltheologische Untersuchung anhand von Tagebüchern aus dem Zweiten Weltkrieg (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 76). Echter Verlag, Würzburg 2008. (455) Pb. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 70,90. ISBN 978-3-429-03050-6.

Morgenthaler, Christoph: Seelsorge (Lehrbuch Praktische Theologie 3). Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2009. (412) Kart. Euro 22,95 (D) / Euro 23,60 (A) / CHF 39,90. ISBN 978-3-579-05404-9.

Widl, Maria / Schulte, Andrea: Folge dem Stern. Missionarische Projekte am Weihnachtsmarkt (Erfurter Theologische Schriften 36). Echter Verlag, Würzburg 2009. (208) Pb. Euro 16,00 (D) / Euro 16,50 (A) / CHF 29,50. ISBN 978-3-429-03033-9.

PHILOSOPHIE

Schnädelbach, Herbert / Hastedt, Heiner / Keil, Geert (Hg.): Was können wir wissen, was sollen wir tun? Zwölf philosophische Antworten (rororo – rowohlts enzyklopädie 55704). Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 2009. (251) Pb. Euro 12,95 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 23,90. ISBN 978-3-499-55704-0.

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Honnefelder, Ludger (Hg.): Gott denken? Eine Spurensuche in Literatur und Religion. Ausgewählte Texte. Ein Begleitbuch, Berlin University Press, Berlin 2009. (175) Geb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A). ISBN 978-3-940432-51-3.

Köck, Michael F.: Personale Struktur religiöser Erfahrung. Komplementarität und Transzendenz bei Max Müller. Verlag Schöningh, Paderborn 2008. (274) Kart. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 49,90. ISBN 978-3-506-76485-0.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Hoffmann, Ansgar: Wer(s) glaubt, wird selig? Rechenschaft des Glaubens in einer am Nutzwert orientierten Gesellschaft (Theologie und Praxis. Abteilung B, 24). Lit Verlag, Münster 2008. (135) Pb. Euro 17,90 (D) / Euro 18,40 (A) / CHF 27,90. ISBN 978-3-8258-1540-0.

Holzapfel-Knoll, Maria / Leimgruber, Stefan: Gebete von Juden, Christen und Muslimen. Modelle für religiöse Feiern in der Schule. Deutscher Katecheten-Verein e.V., München 2009. (104, s/w. Abb.) Pb. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A). ISBN 978-3-88207-387-4.

Vierlinger, Rupert: Steckbrief Gesamtschule. Böhlau Verlag, Wien–Köln–Weimar 2009. (289) Pb. Euro 24,90 (D, A). ISBN 978-3-305-78324-4.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Flasche, Rainer: Religionswissenschaft-Treiben. Versuch einer Grundlegung der Religionswissenschaft (Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge 5). Lit-Verlag, Berlin 2008. (193) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 30,90. ISBN 978-3-8258-1080-1.

SOZIALETHIK

Heimbach-Steins, Marianne: „… nicht mehr Mann und Frau". Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009. (388) Pb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 50,90. ISBN 978-3-7917-2195-8.

Keul, Hildegund (Hg.): Lebensorte – Lebenszeichen. Auf den Spuren von Mechthild von Magdeburg und Elisabeth von Thüringen. Matthias-Grünewald-Verlag, Ostfildern 2007. (136, 6 s/w Abb.) Geb. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 22,90. ISBN 978-3-7867-2675-3.

SPIRITUALITÄT

Pittracher, Leo: Letzte Tage in Jerusalem. Die Erzählungen der Karwoche. Mit Illustrationen von Brigitte Karcher. EOS-Verlag, St. Ottilien 2009. (335, Ill.) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A). ISBN 978-3-8306-7372-9.

THEOLOGIE

Höffner, Michael: Berufung im Spannungsfeld von Freiheit und Notwendigkeit (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 47). Echter Verlag, Würzburg 2009. (338) Pb. Euro 36,00 (D) / Euro 37,10 (A) / CHF 60,90. ISBN 978-3-429-03090-2.

Schüßler, Werner (Hg.): Wie lässt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008. (341) Geb. Euro 79,90 (D) / Euro 82,20 (A) / CHF 135,00. ISBN 978-3-534-19616-6.

Souvignier, Georg / Lüke, Ulrich / Schnakenberg, Jürgen / Meisinger, Hubert (Hg.): Gottesbilder an der Grenze zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2009. (229) Geb. Euro 49,90 (D) / Euro 51,30 (A) / CHF 84,00. ISBN 978-3-534-22149-3.

Torres Queiruga, Andrés: Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion. Übersetzt von Uwe Petersen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008. (221) Geb. Euro 49,90 (D) / Euro 51,30 (A) / CHF 84,00. ISBN 978-3-534-21032-9.

THEOLOGISCHE AUTOREN

Wedler, Esther-Maria: Splendor caritatis. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar zur Theologie in der Moderne (Erfurter Theologische Studien 94). Echter Verlag, Würzburg 2009. (XLVIII, 338) Pb. Euro 24,00 (D) / Euro 24,70 (A) / CHF 43,50. ISBN 978-3-429-021912-8.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	Christliche Lebenskunst
Jochen Sautermeister:	Was ist Lebenskunst?
Winfried Haunerland:	Das Gebet und die Zeit?
Eberhard Schockenhoff:	Fasten und Feiern – menschliches Maß und Übermaß

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760 100 85 Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Privatuniversität, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156, E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at oder Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330, E-Mail: verlag@pustet.de oder über den Buchhandel
Einzahlung	Sparkasse Oberösterreich BLZ 20320 Nr. 18 600-001 211
Im Ausland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH 4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 1998	Jahresabonnement	Einzelheft
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	Euro 32,00	Euro 9,00
Österreich	Euro 32,00	Euro 9,00
Schweiz	sFr 58,50	sFr 18,50

Versandkosten werden zusätzlich verrechnet.
Studenten erhalten gegen Studiennachweis Ermäßigung.
Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich.
Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Halbjahresende, jeweils zum 31. Mai bzw. 30. November vorgenommen werden.

Theologisch-praktische Quartalschrift
ISSN 0040-5663

Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Redaktion: Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. 0732/784293-4142, Fax -4156
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at
Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Satzerstellung: Mag. Bernhard Kagerer, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos
Herstellung: Denkmayr Druck & Verlag, Reslweg 3, A 4020 Linz
Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Johannes-Evangelium neu ausgelegt



Das Evangelium nach Johannes
Kapitel 1–12
Übersetzt und erklärt von
Michael Theobald

Reihe: Regensburger Neues Testament
904 Seiten, Hardcover
ISBN 978-3-7917-2062-3
€ (D) 54,–/sFr 90,90

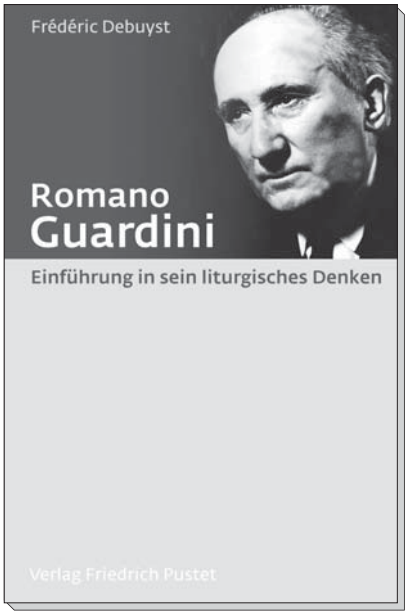
Während sich die drei so genannten synoptischen Evangelien über weite Strecken ähnlich sind, bietet das vierte Evangelium eine andere Konzeption und theologische Gestaltung der Geschichten von Jesu Leben und Sterben. Michael Theobald analysiert und erklärt die theologische und schriftstellerische bzw. redaktionelle Besonderheit des Johannes-Evangeliums. Dazu bedient er sich in der Auslegung der einzelnen Perikopen des bewährten Dreischritts, der das *Regensburger Neue Testament* profiliert:

1. Analyse der Text-Komposition,
2. Vers-für-Vers-Auslegung,
3. Theologischer bzw. paränetischer Ertrag für heute.

Der Kommentar zu den Kapiteln 13 bis 21 ist in Vorbereitung.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

Romano Guardini und sein liturgisches Denken



Frédéric Debuyst
Romano Guardini
Einführung in sein liturgisches Denken

160 Seiten, kart.
ISBN 978-3-7917-2197-2
€ (D) 19,90/sFr 34,50

Romano Guardini gilt als einer der wichtigsten Köpfe der Liturgischen Bewegung. Dennoch fehlt bisher eine kurz gefasste und verständliche Darstellung seines liturgischen Denkens. In einer Zeit, in der Liturgie wieder zum Gesprächsstoff geworden ist, in der gar die liturgischen Impulse und Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils von manchen infrage gestellt werden, bietet Guardini eine hervorragende Orientierungshilfe, weil er stets die Spannung zwischen Bewahrung und Erneuerung, Tradition und Reform in Balance gehalten hat.

Frédéric Debuyst, ein hervorragender Kenner des liturgischen Werkes Romano Guardinis, zeichnet die Entwicklung Guardinis nach und verweist auf seine Inspiration durch die Jugend- und die Liturgische Bewegung.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Christliche Lebenskunst

Sautermeister · Was ist Lebenskunst?

Sellmann · Christsein als Lebenskunst

Haunerland · Das Gebet und die Zeit

Müller · Geben und Nehmen

Schockenhoff · Warum Fasten und Feiern?

Niewiadomski · Ende und Neubeginn!

Pesch · Thomas im ökumenischen Dialog mit Luther

Fisch · Arme – Sakrament der Präsenz Christi

Literatur:

Geistes-Gegenwart. Vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens (Kagerer)

Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Ethik, Interreligiöser Dialog, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Liturgie, Mariologie, Philosophie, Religionstheologie, Sozialehtik, Spiritualität, Theologie

4
2009
157. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Schwerpunktthema: Christliche Lebenskunst

Franz Gruber: Editorial ... 337
Jochen Sautermeister: Was ist Lebenskunst? Aktualität – Anliegen – Bedeutung ... 339
Matthias Sellmann: Christsein als Lebenskunst. Eine pastoraltheologische Phänomenanalyse ... 351
Winfried Haunerland: Das Gebet und die Zeit ... 359
Sigrid Müller: Geben und Nehmen ... 369
Eberhard Schockenhoff: Warum Fasten und Feiern? Menschliches Maß und Übermaß ... 380
Józef Niewiadomski: Ende und Neubeginn! Christliche Hoffnung angesichts des Todes ... 387

Abhandlungen:

Otto Hermann Pesch: Thomas von Aquin im ökumenischen Dialog mit Martin Luther. Stolperstein oder Brücke? (Fortsetzung) ... 398
Andreas Fisch: Die Armen als Sakrament der Präsenz Christi. Zum befreienden Potenzial der Begegnung mit ihnen ... 407

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Bernhard Kagerer: Gruber, Franz / Niemand, Christoph / Reisinger, Ferdinand (Hg.): Geistes-Gegenwart. Vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens ... 416
Besprechungen: Aktuelle Fragen (418), Bibelwissenschaft (420), Ethik (422), Interreligiöser Dialog (423), Kirchengeschichte (424), Kirchenrecht (425), Liturgie (427), Mariologie (429), Philosophie (431), Religionstheologie (433), Sozialethik (434), Spiritualität (435), Theologie (436)
Eingesandte Schriften ... 438
Universitätsnachrichten ... 440
Register ... 444
Impressum ... 448

Redaktion: A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 070/78 42 93-4142, Fax: -4156
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at Internet: http://www.ktu-linz.ac.at/thpq

Anschriften der Mitarbeiter:
Dr. Andreas Fisch, Brackeler Hellweg 144, D 44309 Dortmund
Univ.-Prof. Dr. Winfried Haunerland, Geschwister-Scholl-Platz 1, D 80539 München
Mag. Bernhard Kagerer, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof.in Dr.in Sigrid Müller, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien
Univ.-Prof. Dr. Józef Niewiadomski, Karl-Rahner-Platz 1, A 6020 Innsbruck
Univ.-Prof. Dr. DDr.h.c. Otto Hermann Pesch, Regina-Ullmann-Str. 69, D 81927 München
Dr. rer. soc. Dipl. Psych. Dipl. Theol. Jochen Sautermeister, Geschwister-Scholl-Platz 1, D 80539 München
Univ.-Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, Platz der Universität 3, D 79085 Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Matthais Sellmann, Universitätsstraße 150, D 44780 Bochum

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift“). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche [3]1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

„*Vergiss nicht: unsere Religion ist ein Lob auf das Leben. Das Wort ‚Leben' ist der König der Worte. Das Königswort, umringt von anderen großen Worten.*" (M. Kundera)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Ein lange Zeit in der Philosophie beheimatetes und vergessenes Wort heißt „Lebenskunst". In den letzten Jahrzehnten hat es eine überraschende Renaissance erfahren. Gewiss hat dies mit den Individualisierungserfahrungen und mit der Pluralisierung von Sinnangeboten sowie mit gesteigerten Lebensgestaltungsmöglichkeiten zu tun. Solange Menschen hauptsächlich für ihr tägliches Brot arbeiten müssen, ist die Frage nach der Lebenskunst ein Luxus, vielmehr ist das Leben eine Kunst zu überleben – eine leidvolle und ungerechte Gegebenheit, mit der ein Drittel der Menschheit auch heute wieder in steigendem Maße konfrontiert ist. Erst wessen Leben materiell gesichert ist, mag mit der Frage beschäftigt sein, wie er oder sie nun denn leben will, oder wie ein glückendes Leben zu erreichen ist.

Das Wort „Lebenskunst" suggeriert wohl auch die Möglichkeit, seinem Leben gleich einem Künstler aufgrund des mehr oder weniger weiten Horizonts je einmalige Gestalt zu verleihen. Anderen verheißt es vielleicht, dass es zwischen den entfremdenden Zwängen der Gesellschaft und den möglichen tragischen oder selbstverschuldeten Verstümmelungen des Lebenslaufes doch so etwas wie eine Insel des Glücks gibt. Sein „eigenes Leben" (U. Beck) so gut als möglich zu gestalten und zu entfalten, nimmt heute jedenfalls einen hohen Stellenwert ein.

Thema dieses neuen Heftes der ThPQ ist allerdings nicht die Lebenskunst an sich, sondern die Frage, ob nicht auch die religiösen Traditionen – genauer: der christliche Glaube – als eine Art Lebenskunst zu verstehen ist. Was aber würde dann diese Kunst lehren, worauf würde sie die Aufmerksamkeit richten? Diese Fragen haben uns bei der Konzeption geleitet – die Antwort finden Sie in der Struktur der folgenden Themenbeiträge:

Der Einleitungsartikel stammt aus der Feder des Münchner Theologen und Psychologen *Jochen Sautermeister*, der zunächst grundsätzlich in die Aktualität, Anliegen und Bedeutung der Lebenskunstthematik einführt. *Matthias Sellmann*, Bochumer Pastoraltheologe und Soziologe, unternimmt sodann anhand der Frage, was es heißt, aus seinem Leben eine Kunst zu machen, eine pastoraltheologische Phänomenanalyse. Nach diesen beiden einleitenden Beiträgen folgen vier Aufsätze, die wir gleichsam als zentrale (wenn auch nicht schon umfassende) „Säulen" einer „christlichen Lebenskunst" in den Blick genommen haben: Der Münchner Liturgiewissenschaftler und ehemalige Chefredakteur der ThPQ *Winfried Haunerland* erörtert ein erstes Fundament – den Leben und Lebenszeit strukturierenden Vollzug des Gebets. Die Wiener Moraltheologin *Sigrid Müller* reflektiert eine weitere Grunddimension: Geben und Nehmen als Spannungseinheit von diakonischer Hingabe und oft mühsamer Selbstfindung. Der Freiburger Moraltheologe *Eberhard Schockenhoff* befasst sich mit der heute besonders wichtig gewordenen Frage nach der Balance von Maß und Übermaß anhand der klassischen Formen

des religiös motivierten Fastens und Feierns. Schließlich nimmt der Innsbrucker Dogmatiker und ebenfalls ehemalige Chefredakteur der ThPQ *Józef Niewiadomski* das „kerygmatische Herz" des christlichen Glaubens in den Blickpunkt: Leben als Sterben und Auferstehen. Kurzum: In den Grundvollzügen von Beten und Fasten, Lieben und Feiern, Sterben und Hoffen haben wir versucht, einige Koordinatenpunkte einer „christlichen Lebenskunst" festzumachen. Es war Absicht, dass die Autoren diese vier Säulen aus deren eigenen Fundamenten heraus beleuchten. Insofern sind die Brücken zum Arbeitstitel bewusst sparsam ausgefallen und es liegt an Ihnen, verehrte Leserinnen und Leser, diese Bezüge weiterzudenken.

Gerne erwähne ich wieder die beiden dem Thementeil des Heftes folgenden Abhandlungen: Wir bringen den zweiten und abschließenden Teil *Otto Hermann Peschs* Vortrag über Thomas von Aquin und Martin Luther und veröffentlichen einen Beitrag von *Andreas Fisch* über die Armen als Sakrament Christi.

Liebe Leserin, lieber Leser: Wir wünschen Ihnen wieder eine anregende Zeit bei der Lektüre dieses vierten Hefts der ThPQ im 157. Jahrgang. Wenn das Jahr dem Ende entgegengeht, ist vielleicht in manchen Stunden die Aufmerksamkeit auf die Fragen des Lebens und Christseins geschärfter denn je. Wenn Ihnen unsere Beiträge Orientierung und Vertiefung geben, liegt darin der größte Dank und Ansporn für die Redaktion.

Im Namen der Redaktion
Franz Gruber

Zum Schluss noch eine wichtige Information aus Redaktion und Verlag:

Nachdem dreizehn Jahre lang der Preis für ein ThPQ-Abonnement unverändert geblieben ist, können wir nun nicht mehr umhin, den seither kontinuierlich gestiegenen Kosten Rechnung zu tragen. Ab ***Heft 1/2010*** ist eine moderate Steigerung von *€ 3,00* vorzunehmen. Das Abonnement kostet dann ***€ 35,00*** (weiterhin gilt die 50%-Ermäßigung für Studierende), der Einzelheftpreis beträgt *€ 10,00*. Wir bitten Sie für diesen Schritt um Ihr Verständnis und hoffen, dass der Gegenwert von knapp 450 Seiten aktueller Theologie und Information pro Jahrgang Sie weiterhin überzeugt.

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte des Verlags Friedrich Pustet, des Echter Verlags sowie der Topos Verlagsgemeinschaft bei. Wir bitten um Beachtung.

Redaktion:
Chefredakteur: Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Gruber; *Redaktionsleiter:* Mag. theol. Bernhard Kagerer; *Redakteure:* Univ.-Prof. Dr. theol. Dr. theol. habil. Peter Hofer; Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Hubmann; Univ.-Prof.in Dr.in theol. Ilse Kögler

Jochen Sautermeister

Was ist Lebenskunst?

Aktualität – Anliegen – Bedeutung

◆ **In erstaunlichem Maße hat in jüngster Zeit die Produktion von so genannter Ratgeber-Literatur zugenommen. Darum stellt sich die Frage, ob, und wenn ja, warum denn das Leben heutzutage so kompliziert geworden ist, dass Entscheidungs- und Orientierungshilfen in so breitem Umfang angeboten werden müssen. Ist es der Rückgang allgemein gültiger Normen, der verstärkte Wunsch, das Leben selbst in die Hand zu nehmen, oder die immer weniger durchschaubare Technisierung des Lebens? Umsichtig antwortet der Autor auf diese Fragen und zeigt dabei interessante Perspektiven aus christlicher Sicht auf. (Redaktion)**

1 Lebenskunst zwischen Coaching und Kochkurs

Sein Leben richtig führen zu können, scheint nicht mehr selbstverständlich zu sein. Ein Blick in die Fernsehprogramme zeigt, wo überall Fachleute gefragt sind: Lebensberatung, Erziehungsberatung, Ernährungsberatung, Schuldnerberatung, Moralerziehung, Rechtsberatung, Kochkurse usw. – ganz zu schweigen von den zahlreichen Talkshows, in denen alle möglichen Themen von Beziehungsgestaltung über Lebenseinstellungen bis hin zu asozialen Neigungen diskutiert bzw. vorgeführt werden. Dies ausschließlich als Antwort auf die Interessen eines voyeuristischen Publikums zu deuten, greift zu kurz. Denn es gibt weitere Hinweise dafür, dass der Orientierungsbedarf für die alltägliche Lebensgestaltung gewachsen ist: So ist die Anzahl an veröffentlichten Ratgebern, Selbstmanagement- und Lebenshilfebüchern erheblich angestiegen und viele Zeitschriften und Magazine haben das Thema Lebenskunst in seinen unterschiedlichen Facetten entdeckt. Weniger im Lichte der breiten Öffentlichkeit – aber dennoch sichtbar – weisen neue Berufszweige wie Coaching oder Supervision auf das gestiegene Bewusstsein und das Erfordernis hin, professionelles Handeln zu verbessern und damit den beruflichen Anforderungen zu genügen. Zudem zeigen die unterschiedlichsten Anliegen und Probleme, die in Psychotherapien, psychologischen und sozialpädagogischen Beratungen besprochen und behandelt werden, dass Lebensführungskompetenz eine Aufgabe ist, die einem nicht in den Schoss fällt und die heute mehr denn je von Nöten ist. Dies bestätigen die vielen Erfahrungen, die Tag für Tag im schulischen Alltag und in der pastoralen Praxis gemacht werden.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb Lebensgestaltung zunehmend mit einer besonderen Fähigkeit in Verbindung gebracht wird: mit der Lebenskunst oder der Lebenskönnerschaft. Noch im Jahr 1973 hat der Philosoph Wil-

helm Kamlah in seinen Erörterungen zur Lebenskunst bemerkt, die bewusste und reflektierte Frage, wie man leben kann, sei zwar im alltäglichen Bewusstsein nicht weit verbreitet, jedoch im Alltag sehr präsent.[1] Dennoch würden, so Kamlah, gerade in Literatur, Theater, Fernsehen und insbesondere in der Werbung zahlreiche Antworten für das ganz normale alltägliche Leben angeboten, „die uns dem gelingenden Leben näher bringen sollen"[2]. Die Frage nach dem Leben-Können ist nämlich für Kamlah mit der Frage nach dem gelingenden und erfüllten Leben identisch. Wenn der Einzelne sich also mit dieser Frage, sei es im Kleinen etwa bei der Zahnpasta-Wahl oder im Großen bei der Berufswahl, auseinandersetzt, so ist er bereits vielfältigen und mitunter divergierenden Angeboten ausgesetzt, die von der bewusst eingeholten und auf persönliche Anliegen ausgerichteten Beratung und Lebenshilfe zu unterscheiden sind.

Das Spektrum, das mit dem Begriff „Lebenskunst" verbunden wird, ist groß; verschiedene Konnotationen gehen damit einher. So haben manche die Vorstellung eines Überlebenskünstlers, der sich trotz aller widrigen Umstände immer wieder irgendwie durchs Leben bringt. Andere denken an eine Person, die das Leben auf besondere Weise auszukosten weiß und sich auf feinste und vielfältigste Genüsse versteht, oder an einen Virtuosen des Lebensstils und der Lebensqualität oder an einen Menschen des Anstands und Takts im Sinne der französischen Tradition des Savoir-vivre.[3] „Für den gegenwärtigen Status von Lebenskunst sind also extrem differente Positionen zu bestimmen: Lebenskunst als Anpassung an Norm und Konvention, Lebenskunst als Widerstand gegen Norm und Konvention."[4] Aber auch: Lebenskunst als hedonistische Ausrichtung auf eine sinnliche Lebensqualität und Lebenskunst als ein reflektiertes und bewusstes Verstehen auf das richtige und gute Leben. Letzteres betrachtet sich als eine Lebenskunst, die sich u. a. dem Anliegen der antiken Tradition der ars vivendi verpflichtet weiß, wie sie bis ins Mittelalter für Theologie und Philosophie maßgeblich gewesen ist.[5] Dabei ging es um die Frage nach dem guten Leben bzw. nach dem Glück und darum, wie der Einzelne seine Persönlichkeit bilden und sein Leben gestalten muss, um dieses Ziel zu erlangen. Verschiedene Gründe haben dazu geführt, dass diese Themen in der neuzeitlichen Ethik und Moralphilosophie zunehmend in den Hintergrund getreten sind,[6] andernorts jedoch

1 *Wilhelm Kamlah*, Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik, Mannheim–Wien–Zürich 1973, 145f.

2 Ebd., 147.

3 Vgl. *Hans Krämer*, Plädoyer für eine Philosophie der Lebenskunst, in: Information Philosophie (1988) H. 3, 5–17, bes. 5, *Christoph Horn*, Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern, München 1998, 9 sowie *Wilhelm Schmid*, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt a. M. 2000, 20–25.

4 *W. Schmid*, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst (s. Anm. 3), 23f.

5 Vgl. *Wilhelm Schmid*, Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Frankfurt a. M. 1998, 27–38 sowie *Ch. Horn*, Antike Lebenskunst (s. Anm. 3), bes. 233–244.

6 Vgl. *Otfried Höffe*, Lebenskunst und Moral. Oder: Macht Tugend glücklich?, München 2007, 95–97.

aufgegriffen wurden. Erst im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts wurden die Fragen nach dem guten Leben[7] und nach einer reflektierten Lebenskunst wieder als Thema der Philosophie entdeckt.

2 Aktualität und Resonanz einer reflektierten Lebenskunst

Die Aktualität der Lebenskunstthematik und die breite Resonanz, die sie hervorruft, lassen sich auf mehrere Gründe zurückführen. Mit ihnen kann erklärt werden, weshalb sie solche Aufmerksamkeit erfährt und warum ein unvermittelter Rückgriff auf antike Lebenskunst-Traditionen nicht mehr möglich ist, um weithin überzeugende Antworten auf die spezifische Problematik heutiger Lebensführung zu erhalten.[8]

(1) Ein erster Grund ist die Infragestellung kollektiver Normen. Diese haben einerseits das Potenzial, menschliches Handeln zu koordinieren und zu stabilisieren. Denn sie geben vor, wie man sich je nach Situation zu verhalten hat, und implizieren, was erstrebenswert ist. In diesem Sinne können sie menschliche Praxis entlasten. Andererseits können sie auch als einschränkend erlebt und somit zur Belastung für die Lebensgestaltung werden. Das ist dann der Fall, wenn ihre Sinnhaftigkeit nicht mehr als gegeben erachtet wird und es nicht mehr ausreicht, die Geltung von Normen durch den Verweis auf eine äußere Autorität zu begründen, sei es Gott, einen König, die Natur usw. Verstärkt wird die Abschwächung normativer Verbindlichkeiten dadurch, dass die Pluralität an Wertvorstellungen und Normen zunehmend bewusst erlebt wird und sich die Frage nach dem, was wirklich richtig und gut ist, verschärft.

(2) Der Geltungsschwund tradierter kollektiver Normen geht mit einem zunehmenden Selbstbewusstsein des Menschen einher, kraft seiner praktischen Vernunft humane und sinnvolle Regelungen für sein Handeln zu finden. „Diese sittliche Selbstbestimmung des Menschen wird in der Neuzeit zum programmatischen Normalfall."[9] Grundorientierungen menschlichen Miteinanders lassen sich nur noch legitimieren, wenn sie der Autorität praktischer Vernunft entstammen. Ob soziale Normen eine verbindliche sittliche Qualität für den Einzelnen haben, hängt letztlich davon ab, ob sie vor seinem Gewissen und seinem Vernunfturteil bestehen können. Entsprechend dem abendländischen Selbstverständnis des Menschen ist er *sittliches Subjekt*.

7 Vgl. *Holmer Steinfath* (Hg.), Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen, Frankfurt a. M. ²1998; *Joachim Schummer* (Hg.), Glück und Ethik, Würzburg 1998; *Arnd Pollmann*, Gut in Form. Die neuere Debatte um eine Philosophie des „guten Lebens" im Überblick, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47 (1999), 673–691; *Volker Caysa*, Aktuelle deutschsprachige Konzeptionen einer Philosophie der Lebenskunst, in: Information Philosophie (2000) H. 5, 22–29 sowie *Josef M. Wehrle* (Hg.), Klassiker der philosophischen Lebenskunst. Von der Antike bis zur Gegenwart, München 2003.

8 Vgl. *Wolfgang Göbel*, Okzidentale Zeit. Die Subjektgeltung des Menschen im Praktischen nach der Entfaltungslogik unserer Geschichte, Fribourg–Freiburg i. Br. 1996.

9 *Wolfgang Göbel*, Verortung. Zur Dringlichkeit ethischer Reflexion, in: *Gerfried W. Hunold / Thomas Laubach / Andreas Greis* (Hg.), Theologische Ethik. Ein Werkbuch, Tübingen–Basel 2000, 12–24, 17.

(3) Dass der Einzelne den Anspruch, sein Leben selbstverantwortlich zu gestalten, immer stärker erlebt, hängt mit der *Modernisierung* als funktionalem Differenzierungsprozess von Gesellschaft zusammen.[10] Demnach bilden sich voneinander unabhängige Systeme innerhalb der Gesellschaft aus, etwa Wirtschaft, Bildung, Politik, Religion, die jeweils nach eigenen Binnenlogiken funktionieren und mit spezifischen Erwartungen an die darin agierenden Personen einhergehen. Dem Einzelnen obliegt es, die zum Teil heterogenen oder gar widersprüchlichen Anforderungen in einen persönlichen Lebensentwurf und in den Alltag zu integrieren, um sich als einheitliche Identität erfahren zu können. So wird „für die Mitglieder moderner Gesellschaften die Handlungsorientierung zu einem allgemeinen Problem"[11], weil es keine übergreifende, die gesellschaftlichen Prozesse koordinierende Sinneinheit mehr gibt.

(4) Modernisierungsprozesse fördern den Prozess der *Individualisierung*[12]. Indem „das Individuum zentraler Bezugspunkt für sich selbst und die Gesellschaft wird"[13], kommt ihm nicht nur die persönliche Last der biografischen Synthese zu, sondern es erhält – bei gegebenen sozialen, psychischen und materiellen Ressourcen[14] – auch bis dahin unbekannte Möglichkeiten einer individuellen Lebensgestaltung und Selbstentfaltung,[15] wobei der Einzelne auch das Risiko seines Scheiterns selbst zu tragen hat.[16] Was einesteils Stärkung der Eigenverantwortlichkeit bedeutet, kann andernteils zu einer hedonistischen Fokussierung oder Zentrierung auf das eigene Ich führen, was die soziale Dimension von Verantwortung schwächt oder sogar ignoriert.

(5) Schließlich sind die Entwicklungen von *Wissenschaft und Technik* in der Moderne zu nennen. Das, was möglich ist, wird zunehmend unüberschaubar. Die Chancen und Gefahren, bis hin zur Vernichtung der Menschheit, führen zu völlig neuen moralischen Problemen, die mit der ethischen Tradition allein nicht mehr angemessen beantwortet werden können.[17] Auch das Alltagsleben hat sich dramatisch verändert; die Entwicklungen der Kommunikationstechnologien und der Mobilität[18] mit ihrer Beschleunigungsdynamik

[10] Vgl. *Christof Breitsameter*, Identität und Moral in der modernen Gesellschaft. Theologische Ethik und Sozialwissenschaften im interdisziplinären Gespräch, Paderborn 2003, 95–107.

[11] *W. Göbel*, Verortung (s. Anm. 9), 20.

[12] Das Phänomen und die Diagnose „Individualisierung" lassen sich in verschiedenen Hinsichten analysieren, vgl. *Matthias Junge*, Individualisierung, Frankfurt–New York 2002.

[13] Ebd., 5.

[14] Vgl. *Heiner Keupp*, Identitätsarbeit als Lebenskunst – Eine Perspektive für die psychosoziale Beratung, in: *Frank Nestmann / Frank Engel* (Hg.), Die Zukunft der Beratung, Tübingen 2002, 51–78.

[15] Vgl. *Peter Gross*, Die Multioptionsgesellschaft, Frankfurt a. M. 1994.

[16] Vgl. *Ulrich Beck*, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986.

[17] Vgl. *Konrad Hilpert*, Spannungsvolles Terrain. Moraltheologie im Kreuzungsbereich theologischen Denkens, in: Herder-Korrespondenz Spezial – Glauben denken (Februar 2008), 41–44.

[18] Dies hat auch erhebliche Auswirkung auf die Flexibilitätsanforderungen an die Lebensführung der Einzelnen; vgl. *Richard Sennett*, Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, München ^{7}2000.

etwa strukturieren das Leben des Einzelnen sowie die kollektive Lebensführung um.[19] Die fortschreitende Erforschung des Menschen von einer kulturwissenschaftlichen Perspektive bis hinab auf die molekularbiologische Ebene eröffnet zudem nicht nur die Möglichkeiten der Manipulation der Person, sondern bedroht sogar das Selbstverständnis des Menschen als Subjekt. Verstärkt drängt sich daher die Frage auf, was die Menschheit wirklich will und was human sinnvoll ist angesichts all dessen, was sie tatsächlich tun könnte.[20]

Das Individuum bewegt sich also im Spannungsfeld von Abschwächung normativer Verbindlichkeiten und der Notwendigkeit kollektiver Verständigung und Orientierung, um ein friedliches Zusammenleben zu ermöglichen und um vom Menschen selbst verursachte, die menschliche Existenz bedrohende Gefahren zu vermeiden; gestiegene Wahl- und Gestaltungsmöglichkeiten stehen der Manipulierbarkeit, „Entzauberung" und Entfremdung gegenüber; Autonomie und Selbstbestimmung bedrohen die soziale Verantwortlichkeit. Die genannten Aspekte konturieren den ambivalenten Charakter der Gegenwart und erklären die Verunsicherungen hinsichtlich der konkreten individuellen und kollektiven Lebensgestaltung, wobei der Druck der richtigen Entscheidung letztlich auf jedem Einzelnen lastet. Angesichts dieser drängenden Fragen steht die reflektierte Lebenskunst für einen bestimmten Antworttypus, mit dem die Hoffnung verknüpft wird, Lebenshilfe und Orientierung zu finden.

3 Philosophie der Lebenskunst

Philosophie der Lebenskunst lässt sich als ein „Symptom des Unbehagens an der Moralphilosophie der Moderne"[21] deuten, die nicht in der Lage ist, konkrete Lebenshilfe zu geben. Dagegen scheint gerade das Anliegen der Lebenskunst, „anzuleiten zur rechten Lebensführung und zur Gestaltung des Lebens"[22], zu den praktischen Herausforderungen der Gegenwart zu passen. Denn sie will durch einen konkreten Lebensbezug, eine Phänomennähe und eine theoretische Vergewisserung die bewusste und reflektierte Lebensführung unterstützen.[23] Trotz verschiedener Differenzen, die zwischen einzelnen Ansätzen einer reflektierten Lebenskunst bestehen, ja die sogar so weit gehen, dass manche den Begriff selbst problematisieren und für ihr Konzept ablehnen,[24] erweist es sich als sinnvoll, den Begriff „Lebenskunst" einem

19 Vgl. *Hartmut Rosa*, Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt a. M. 2005.

20 Vgl. *Gerfried W. Hunold*, Ethik in einer sich verändernden Welt, in: Theologische Quartalschrift 166 (1986), 1–7, bes. 2.

21 *Wolfgang Kersting*/*Claus Langbehn*, Vorwort, in: *Dies*. (Hg.), Kritik der Lebenskunst, Frankfurt a. M. 2007, 7–9, 8; vgl. *Wilhelm Schmid*, Die Wiederentdeckung der Lebenskunst, in: *Ders*. (Hg.), Leben und Lebenskunst am Beginn des 21. Jahrhunderts, München 2005, 13–24, 14.

22 *W. Schmid*, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst (s. Anm. 3), 19.

23 Vgl. *Herbert Kessler*, Philosophie als Lebenskunst, Sankt Augustin 1998, bes. 301–314.

24 Vgl. *Hans Krämer*, Integrative Ethik, Frankfurt a. M. 1995, 185. Zur Kritik des Begriffs Lebenskunst vgl. *Thomas Laubach*, Lebensführung. Annäherungen an einen ethischen Grundbegriff, Frankfurt a. M. 1999, 79f.

Überblick zugrunde zu legen. Denn mit ihm lassen sich das Grundanliegen, die strukturellen Gemeinsamkeiten und zentrale Themen verdeutlichen.[25]

Die Vorstellung von der Freiheit des Menschen ist für die reflektierte Lebenskunst leitend.[26] Es geht darum, die Fähigkeit des Individuums zu stärken, sein Leben eigenverantwortlich und selbstbestimmt zu führen. Lebenskunstkonzepte betrachten den Einzelnen nicht einfach als Repräsentanten der Gattung Mensch, woraus allgemeine Vorgaben für die Lebensgestaltung im Sinne naturrechtlicher oder teleologischer Bestimmungen abgeleitet werden könnten, sondern sie sehen ihn vornehmlich in seiner je eigenen Individualität. Sie empfehlen ihm – ohne normativ vorschreiben zu wollen –, „sich seines besonderen Lebens, seiner existentiellen Einmaligkeit bewußt zu sein und aus diesem Wissen heraus sein Leben in Besitz zu nehmen und zu gestalten“[27]. Was als triviales Pathos eines anthropologischen Existenzialismus (ab-)qualifiziert werden könnte,[28] lässt sich aus einem anderen Blickwinkel als konsequenter Versuch deuten, mit dem Gedanken der Autonomie individuierter Subjekte in praktischer und theoretischer Absicht ernst zu machen. Lebenskunst geht es nämlich um die authentische, kompetente und im Bewusstsein sozialer Verantwortung gelebte Selbstbestimmung von Individuen mit ihrer je eigenen Biografie und je eigenen bio-psychischen Bedürfnissen, Neigungen, Ängsten, Interessen und Wünschen.

Lebenskunst intendiert also, (1) dass Individuen wieder Orientierung finden, (2) dass die gewonnenen Einsichten auch praktisch im Handeln umgesetzt werden können und (3) dass Individualität und Sozialität miteinander vermittelt werden, damit ein Zusammenleben möglich ist.[29] Das beinhaltet schließlich (4), dass die Lebensbedingungen im Dienste einer guten und gelingenden Lebensführung gestaltet werden und dass mit den Lebensgrundlagen entsprechend achtsam umgegangen wird. Das Anliegen ist folglich integrativ, indem es Fragen des Erkennens, der Motivation und Lebbarkeit, der Moral und eines sozialethischen und ökologischen Verantwortungsbewusstseins berücksichtigt. Dabei gilt durchgängig der Anspruch der Selbstverpflichtung anstatt eines heteronomen Drucks auf den Einzelnen. Der Geltungsgrund für orientierende Maßstäbe und konkrete Entscheidungen soll im Subjekt selbst liegen – und zwar nicht nur, weil Autonomie als Handlungsprinzip anerkannt wird, sondern auch aus der

25 Einen differenzierenden Überblick geben *Christoph Horn*, Wie hätte eine Philosophie des gelingenden Lebens unter Gegenwartsbedingungen auszusehen?, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 25 (2000), 323–345 sowie *Wolfgang Kersting* / *Claus Langbehn* (Hg.), Kritik der Lebenskunst, Frankfurt a. M. 2007.

26 Vgl. *Volker Caysa*, Was ist Lebenskunst? Ein Gespräch mit Volker Caysa, in: Information Philosophie (2000) H. 5, 30–32.

27 *Wolfgang Kersting*, Einleitung: Die Gegenwart der Lebenskunst, in: *Ders.* / *Claus Langbehn* (Hg.), Kritik der Lebenskunst, Frankfurt a. M. 2007, 10–88, 10.

28 Vgl. ebd., 10.

29 Neben dem Ansatz von Wilhelm Schmid ist hier *Rainer Martens*, Lebenskunst, München 1993 zu nennen, der Lebenskunst vor allem als „Kunst der Lebensteilung“ (13) mit Anderen versteht; siehe auch *Guido Löhrer* / *Christian Strub* / *Hartmut Westermann* (Hg.), Philosophische Anthropologie und Lebenskunst. Rainer Marten in der Diskussion, München 2005.

Einsicht heraus, dass eine Person nur das handelnd realisiert, was für sie subjektiv bedeutsam ist. Einer reflektierten Lebenskunst geht es also um eine Synthese von Ethik und Moralpsychologie, von Erkenntnis und Motivation. Darüber hinaus erachtet sie es als nötig, die Realisationsbedingungen und die Voraussetzungen der Lebbarkeit und Sinnhaftigkeit von Interessen im größeren biografischen, sozialen, kulturellen und ökologischen Kontext zu beachten.

Der Begriff Lebenskunst bzw. die Wendung „Ästhetik der Existenz" (Michel Foucault)[30] verdeutlichen, dass es sich nicht nur um eine Vorstellung der Fertigkeit und des Könnens im Sinne des Know-how handelt. Denn die Interpretation des Lebens als Kunstwerk beinhaltet konstitutiv auch eine ästhetische Dimension, die mit dem modernen Verständnis einer reflektierten Lebenskunst einhergeht. Dieser Aspekt ist insofern zentral, als dem Schönen der Gehalt des Bejahens- und Erstrebenswerten innewohnt. Es ist evident, dass jemand dasjenige, was er schön findet, auch affirmiert. Der Einzelne ist intrinsisch motiviert, das schöne Leben im Sinne eines für ihn persönlich bejahenswerten Lebens zu verwirklichen. Es liegt also in seinem Eigeninteresse und muss nicht von außen verpflichtend angeordnet werden – was auch für das Normativitätsverständnis der Lebenskunst nicht legitim wäre. Die wesentliche Quelle der persönlichen Normativität resultiert damit aus der Ästhetik der Existenz und gerade nicht aus wesensanthropologischen, naturrechtlichen oder teleologischen Vorgaben. So bleibt für den Einzelnen zu klären, wie das schöne Leben einerseits erkannt und andererseits realisiert werden kann. Es geht also um die Fragen der (Selbst-) Erkenntnis und der (Selbst-) Wirksamkeit angesichts der Lebensbedingungen und Lebensgrundlagen, damit nicht Selbsttäuschung und unrealistische Einschätzungen eine kluge Lebensführung beeinträchtigen.

Die Zielgestalt gelingenden Lebens, das schöne Leben, stellt sich jedoch nicht von selbst ein. Vielmehr bedarf es neben der Ausbildung praktischer Kompetenzen und der Klugheit, um die äußere Realität sowie ihre Möglichkeiten und Erfordernisse erfassen zu können, auch der Persönlichkeitsbildung, um die eigenen blinden Flecken, neurotischen Verzerrungen und Ängste erkennen und bearbeiten zu können. So wird man sich nicht nur seiner Motive bewusster, sondern ist auch eher in der Lage, sich selbst und die Anforderungen, Grenzen und Möglichkeiten der Mitwelt und Umwelt adäquat wahrnehmen zu können. Dafür bedarf es nach Schmid, dem derzeit prominentesten Vertreter philosophischer Lebenskunst, „Sensibilität und Gespür, Reflexivität und Urteilskraft, auf deren Grundlage die Wahl in einer reflektierten Lebenskunst getroffen wird"[31]. Im Begriff der Klugheit fließen kognitive und sensitive Fähigkeiten zusammen:[32] (1) Klugheit setzt beim Eigeninteresse des Individuums an, das die Person (2) in ein aufgeklärtes Eigeninteresse transformiert, um es überlegt und sensibel zu verfolgen. Was gut für einen ist, wird im Zusammenhang gesehen. Dazu bedarf es der Rücksicht, der Umsicht und der Voraussicht. (3)

30 Zur kritischen Auseinandersetzung mit Foucaults Begriff der „Ästhetik der Existenz" vgl. *Pierre Hadot*, Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, Berlin 1991, 179–181.

31 *W. Schmid*, Philosophie der Lebenskunst (s. Anm. 5), 221.

32 Vgl. ebd., 221–230.

Aus der Voraussicht leitet sich das Selbsterhaltungsprinzip der Klugheit ab, nämlich auf die Zusammenhänge, in denen man lebt, und auf die Möglichkeiten, über die man verfügt, zu achten. (4) Die Einsicht in das Angewiesensein auf andere und die Allgemeinheit führt zum Umkehrgebot der Klugheit als Grundsatz der Reziprozität, wie er etwa in der Goldenen Regel gefasst ist. (5) In Korrespondenz dazu steht das Überheblichkeitsverbot der Klugheit. (6) Das Element der konzentrischen Kreise besagt, dass Wahlakte und Handlungen unter dem Anspruch stehen, „auch im weiteren und entfernteren Sinne die Interessen Anderer und die Auswirkungen des eigenen Handelns auf Andere und die Allgemeinheit mit zu bedenken“[33]. (7) Um in diesem komplexen Feld von Interessen und Ansprüchen den Besonderheiten von Individuen und Situationen Rechnung zu tragen, ist die Klugheit von Nöten, um das richtige Maß zu finden.

Wenn Lebenskunst Orientierungshilfe geben will, stellt sich die Frage, wie dies neben Klugheitserwägungen geschehen kann. Entsprechend ihrem Selbstverständnis kann nur der Einzelne über Sinn oder Sinnlosigkeit und über die Gestalt seines Lebens, die sogenannte Lebensform,[34] befinden. Aus einer reflektierten Selbstdistanzierung heraus soll der Einzelne vernünftige Einzelentscheidungen treffen, die in einen biografischen Gesamtentwurf eingebettet sein sollen, was den Grad an Selbstbestimmung erhöht. Die konkrete Lebensform, welche sich durch eine bestimmte Zielbestimmung des Lebens auszeichnet, enthält neben einem „Ensemble von Praktiken und Orientierungen“[35] die reflexive Einbeziehung der Vorstellung eines bestimmten Lebenssinns. „Die Lebenskunst lässt sich von daher als das Gesamtinventar jener Wegmarken, Instrumente und Fertigkeiten begreifen, das der Mensch innerhalb einer Lebensform zur Unterstützung seiner persönlichen Glückssuche erlangen kann.“[36] Wenn die Wahl der Lebensform jedoch selbst eine fundamentale Lebensentscheidung ist, lässt sich diese nur hermeneutisch erschließen. Insofern das Leben nämlich in seiner Fülle objektives Material für eine Sinngebung

Weiterführende Literatur:

Wilhelm Schmid, Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Frankfurt a. M. 1998 – derzeit populärstes Werk zur Philosophie der Lebenskunst im deutschsprachigen Raum; sehr verständlich; umfangreich, beinahe kompendienhaft; beeinflusst die fachliche Diskussion maßgeblich; regt zum weiteren Nachdenken an.

Christoph Horn, Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern, München 1998 – beste Einführung in antike Lebenskunst; sehr klar, verständlich und kompetent; mit Überblick zu modernen Lebenskunstkonzepten und Vergleich mit antiken Modellen.

33 Ebd., 226.

34 Vgl. *Gernot Böhme*, Weltweisheit, Lebensform, Wissenschaft. Eine Einführung in die Philosophie, Frankfurt a. M. 1994, bes. 147–212.

35 *Lutz Wingert*, Gemeinsinn und Moral, Frankfurt a. M. 1993, 174.

36 *Urs Thurnherr*, Philosophie und Lebenskunst, in: Zeitschrift Didaktik, Philosophie, Ethik 26 (2004), 5–12, 8.

bereitstellt, mit dem und innerhalb dessen das Subjekt sich selbst und die Welt deutet, ist Sinnfindung und Sinngebung ein subjektiv-objektiver Prozess, der letztlich eine rein selbstmächtig-autonome Gestaltung unterläuft.[37] Eine solche grundsätzliche Lebensentscheidung wird von jedem Menschen inhaltlich gefüllt und ist strukturell durch eine bejahende Lebenseinstellung getragen, ohne die es unmöglich wäre, seine Existenz überhaupt bewusst führen zu können. Es ist bemerkenswert, dass Schmid diese material angereicherte Lebensform mit dem Begriff „Glaube" verbindet: „Im persönlichen Glauben ist all das Bejahenswerte einer individuellen Ästhetik der Existenz versammelt, an dem die Lebensführung orientiert werden kann."[38]

Lebenskunst hat einen beraterisch-pädagogischen Impetus. Denn es geht um eine „Stärkung der Eigenkompetenz" und um „Hilfe zur Selbsthilfe".[39] In der klugen Wahl verdichten sich Eigenkompetenz und Selbstsorge, die auch die Sorge um den Anderen, die Gesellschaft und die Umwelt beinhaltet.[40] Es soll also dem entgegen gewirkt werden, dass der Einzelne aus Angst seine Freiheit nicht ergreift und in Unmündigkeit verharrt oder aber seine Freiheit auf willkürliche und destruktive Weise missbraucht. Die „Lösung" liegt nicht in normativen Vorgaben, sondern in der Erarbeitung von Optionen; sie verfährt somit optativ und nicht vorschreibend. Aus Klugheitsgründen soll der Einzelne moralisch handeln. Wie der antiken Moralphilosophie geht es der modernen Lebenskunst also um „die Orientierung an der Praxis ihrer Adressaten"[41]. Im Sinne einer konsiliatorischen Ethik beinhaltet sie „eine Reihe von Techniken zur ‚Therapie' der menschlichen Persönlichkeit"[42]. Mit Hilfe von Technologien der Selbstgestaltung soll der Einzelne Methoden und Techniken an die Hand bekommen, um seine Fähigkeit zur Selbstbestimmung besser ausbilden zu können.

Typisierend lassen sich zwei Dimensionen der Lebenskunst differenzieren, die je nach Ansatz unterschiedlich stark ausgeprägt sind. In eher theoretischer Hinsicht geht es darum, Begriffe zu klären und Illusionen, Lebensbedingungen sowie die conditio humana aufzudecken.[43] In praktischer Hinsicht geht es dagegen konkret um Techniken und Übungen der Selbstformung und Selbstbestimmung. Dabei macht es jedoch einen Unterschied, was für ein Subjektverständnis dem jeweiligen Ansatz zugrunde liegt. Während in der antiken Philosophie die Vorstellung einer Wesensrealisierung vorherrschte, steht in der Neuzeit das Konzept der Selbsterschaffung im Vordergrund. Allerdings lässt sich zum Teil ein gewisses Changieren zwischen dem „Werde der du bist"-Modell

37 Vgl. *Jochen Sautermeister*, „Carpe diem?!". Positionen philosophischer Lebenskunst aus Antike und Gegenwart, in: Ethica 16 (2008), 129–152, 145–147.
38 *W. Schmid*, Philosophie der Lebenskunst (s. Anm. 5), 169.
39 *Hans Krämer*, Integrative Ethik, in: *Joachim Schummer* (Hg.), Glück und Ethik, Würzburg 1998, 93–107, 100; vgl. *W. Schmid*; Philosophie der Lebenskunst (s. Anm. 5), 310–317.
40 Vgl. *W. Schmid*, Philosophie der Lebenskunst (s. Anm. 5), 188–238.
41 *Ch. Horn*, Antike Lebenskunst (s. Anm. 3), 10.
42 Ebd., 10.
43 Vgl. *O. Höffe*, Lebenskunst und Moral (s. Anm. 6), 100.

und der „Erfinde dich selbst"-Konzeption beobachten.[44] Wenngleich die Konzepte von Schmid, Foucault[45] oder Rorty[46] die Vorstellung von einem mit sich selbst identischen Selbst verwerfen, so kommen sie doch nicht umhin, auf endliche Bedingungsmomente von Selbstbestimmung zu rekurrieren. Ansonsten bestünde die Gefahr, dass der Anspruch eines ästhetischen Selbstentwurfs unrealistisch oder überfordernd wäre.

Ebenso umfassend wie der Lebenshilfe-Anspruch von Lebenskunstkonzepten ist auch das behandelte Themenspektrum. In ihrer Breite wohl unübertroffen sind Schmids enzyklopädisch anmutende Erörterungen. Seine Philosophie der Lebenskunst behandelt Politik und Gesellschaftsgestaltung, den Umgang mit sich selbst und die Beziehung zu anderen Menschen, Bildung und Pädagogik sowie Fragen der Ökologie. Insofern alles in den Fokus einer gelingenden Lebensführung geraten kann, gibt es grundlegend kein Thema, das nicht Gegenstand einer reflektierten Lebenskunst sein könnte. Insofern erheben die Lebenskunstkonzepte den Anspruch, prudentielle, d. h. klugheitsorientierte, und moralische Dimensionen miteinander zu verbinden, indem sie die Übernahme moralischer Anforderungen letztlich als im klugen Wollen der einzelnen Akteure verankert reformulieren.[47] Analog zur Unterteilung der Ethik in eine Allgemeine Ethik, die sich mit Grundbegriffen, Grundlegungs- und Begründungsfragen beschäftigt, und einer Angewandten Ethik, die konkrete Handlungsfelder und Fragen der Lebensgestaltung behandelt, wird auch zwischen einer allgemeinen und einer speziellen Strebensethik unterschieden[48].

Im Anspruch, Orientierung und konkrete Lebenshilfe geben zu wollen, überschneiden sich philosophische Lebenskunst und christliches Ethos. Stehen philosophische Lebenskunst und christliche Lebenskunst damit in Konkurrenz zueinander oder können sie als Bereicherung für Menschen verstanden werden, die auf ein gutes bzw. erfülltes Leben aus sind?

4 Philosophische Lebenskunst und christliches Ethos

Das Grundanliegen einer reflektierten Lebenskunst verdichtet sich bei Foucault und Schmid in dem aus der antiken Tradition entlehnten Begriff der Sorge um sich selbst.[49] Während Schmid zufolge mit dem Christentum der ursprüngliche Impetus von Selbstsorge zunehmend in Vergessenheit geraten und von einer kirchlichen Seelsorge abgelöst worden sei, hat sich die Frage der Lebensführung von einer autonom hin zu einer heteronom geleiteten

44 Vgl. *Ch. Horn*, Philosophie des gelingenden Lebens (s. Anm. 25), 340.

45 Vgl. *Michel Foucault*, Sexualität und Wahrheit. Bde. 1–3, Frankfurt a. M. 1983–1989 sowie *Ders.*, Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst, Frankfurt a. M. 2007.

46 Vgl. *Richard Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a. M. 1992.

47 Im Unterschied zu Wilhelm Schmid kritisiert Hans Krämer die Annahme, dass normative Sollensansprüche anderer an jemanden sich nicht prinzipiell mit dessen persönlichem Wollen – und sei es noch so aufgeklärt – harmonisieren lassen, vgl. *H. Krämer*, Integrative Ethik (s. Anm. 24), 28.

48 Vgl. *H. Krämer*, Integrative Ethik (s. Anm. 24).

49 Der Sache nach entspricht das „der Selbstsuche und Selbstfindung in praktischer Hinsicht" bei Hans Krämer, vgl. *H. Krämer*, Integrative Ethik (s. Anm. 35), 100.

Sorge verschoben, die „nicht als Pflege seiner selbst, sondern um eines jenseitigen Heiles willen“[50] geschehe. Die antike Idee der Selbstsorge sei also, so Foucaults These, durch das Christentum und seine Disziplinierungsbestrebungen verloren gegangen.[51] Wenn nun die moderne Lebenskunst das Thema Lebenkönnen wieder aufgreife, käme man auf den Grundgedanken zurück: „Ein Terrain, das lange brachgelegen hat, wird damit in die Philosophie zurückgeholt, ganz so, wie es einer Zeit angemessen erscheint, in der die christliche ‚Seelsorge‘ definitiv an Bedeutung verloren hat.“[52]

Es wäre jedoch verfehlt, das Anliegen der Lebenskunst in Opposition zu einer christlichen Lebensführung zu stellen. Denn auch innerhalb der Theologie und der pastoralen Praxis hat sich ein Paradigmenwechsel vollzogen, indem „der Anspruch Gottes an den Menschen […] vermittels der *Selbsterfahrung der Freiheit* – in ihrer Unbedingtheit wie in ihrer Endlichkeit“[53] – gedacht wird. „Kommt der Mensch nicht frei zu sich selbst, dann kommt er auch nicht zu Gott, weil Gott nicht jenseits menschlicher Freiheit zum Menschen kommen will.“[54] Darin äußert sich das Bewusstsein um den persönlichen Anruf Gottes im Glauben, der im letzten nicht paternalistisch übergangen werden kann. Die Sensibilität der Lebenskunst für alle Formen der Fremdbestimmung, ihr Impetus einer authentisch gelebten Selbstbestimmung und ihr Anspruch auf konkrete Lebenshilfe lassen sich damit als Anfrage an die Leistung des christlichen Ethos und der pastoralen Praxis sowie an den Selbstanspruch einer christlichen Lebensführung positiv aufgreifen. Unter diesen Vorzeichen kann auch dem reichen Erfahrungsschatz der christlichen Tradition wieder zur Geltung verholfen werden, die auch „von der antiken Philosophie einige geistige Übungen übernommen hat“[55], wie Pierre Hadot zeigen konnte.

Die Lebensform und die materiale Fundamentaloption, die den praktischen Gestaltungsrahmen abstecken und die grundsätzliche Lebensorientierung eines Individuums ausrichten, übernehmen im Rahmen der Lebenskunst eine sinngebende Funktion. Angesichts der derzeit zu beobachtenden Tendenzen einer „Privatisierung von Sinndeutungen“[56] einerseits und einer fundamentalistischen, der Selbstkritik unfähigen objektivierten Sinnfixierung andererseits bedarf es für jede Lebenskunst einer sinnkritischen Ambition, um das Humane nicht als ideales Abstraktum, sondern als das sinnvoll Mögliche und Machbare angesichts der konstitutionellen Bedingtheit und Endlichkeit des Menschen, theologisch gesprochen: seiner Geschöpflichkeit, zu verwirklichen. Weder Resig-

50 *Wilhelm Schmid*, Selbstsorge. Zur Biographie eines Begriffs, in: *Martin Endreß* (Hg.), Zur Grundlegung einer integrativen Ethik, Frankfurt a. M. 1995, 98–129, 116.

51 Vgl. *Ch. Horn*, Antike Lebenskunst (s. Anm. 3), 239.

52 *W. Schmid*, Selbstsorge (s. Anm. 50), 128.

53 *Stephan Goertz*, Rückkehr der Pflichten gegen sich selbst? Über den heute möglichen Sinn eines ethischen Prinzips, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 48 (2004), 166–178, 174.

54 Ebd., 174.

55 *Pierre Hadot*, Wege zur Weisheit – oder was lehrt uns die antike Philosophie?, Frankfurt a. M. 1999, 285.

56 *Alfons Maurer*, Homo Agens. Handlungstheoretische Untersuchungen zum theologisch-ethischen Verständnis des Sittlichen, Frankfurt a. M. 1994, 373.

nation an der Begrenztheit und Defizienz persönlicher Lebens- und Selbstentwürfe, noch eine Überforderung durch illusionäre Selbstkonstruktionen, sondern eine gelassene Entidealisierung des Selbsts, das sich von dem ganz Anderen getragen und sich von der Anerkennung anderer abhängig weiß, stellt ein Modell christlicher Lebenskunst dar: Ein Modell, das soziale Verantwortung nicht einfach aus Klugheitserwägungen ableitet, sondern als konstitutiven Bestandteil der christlichen Lebensform (vgl. Mt 25) zur Geltung bringt.

Der Autor: *Dr. Jochen Sautermeister, geb. 1975, Studium der Katholischen Theologie, Psychologie und Philosophie, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Moraltheologie, München sowie Ehe-, Familien- und Lebensberater. Publikationen zum Thema: Glück und Sinn, Münsterschwarzach 2007; Wege zur Freude. Studien zur präskriptiven Logik des Carpe-diem-Motivs, Frankfurt a. M. u. a. 2008.*

... wie man in der Welt leben soll



Wie kann und soll man als Christ in der Welt leben? Unter dieser Leitfrage bietet der Autor eine theologische Besinnung auf Grundhaltungen des Christseins sowie auf wichtige Orte und Zusammenhänge, in denen sich der Glaube zu bewähren hat – unter anderem die Fragen, wozu wir eigentlich leben, wo und wie Gott im eigenen Leben und in der Welt zu finden ist und wie der Mensch mit der Endlichkeit seines Lebens umgehen kann.

Gisbert Greshake **... wie man in der Welt leben soll**
Grundfragen christlicher Spiritualität

208 Seiten, Broschur, ISBN 978-3-429-03143-5, 16,– Euro (D)

In Ihrer Buchhandlung.

echter verlag
www.echter-verlag.de

Matthias Sellmann

Christsein als Lebenskunst

Eine pastoraltheologische Phänomenanalyse

◆ **Wer möchte nicht sein Leben so gestalten, dass es auch bejahenswert ist? Prägnant analysiert der Pastoraltheologe Matthias Sellmann die gesellschaftstheoretischen Hintergründe für ein wachsendes Bedürfnisses nach Lebenskunst und dessen religionsproduktiven Auswirkungen. Ohne „die Lebensfülle" als bedeutendes Ziel für das Christsein verleugnen zu wollen, skizziert er „den Umweg" als eine wesentliche Unterscheidung einer christlich inspirierten Lebenskunst zu einer ars vivendi, die Lebensglück als direktes Ziel anstrebt. (Redaktion)**

Keine Frage: Der Diskurs über so etwas wie Lebenskunst hat die Pastoral erreicht. Die Regalmeter der Buchhandlungen zur „Sinnsuche und Lebenshilfe" werden ständig erweitert; die BILD-Zeitung bot dem Mönch Anselm Grün sogar eine eigene Glücks-Kolumne; bis heute ist der Philosoph Wilhelm Schmid als maßgeblicher Initiator der Lebenskunstphilosophie ein prominenter Gast vieler Akademien. Kurz vor dem Urlaub 2009 bewirbt der Regensburger Pustet-Verlag das Buch „Christliche Lebenskunst"[1] mit dem Versprechen, hier werde wertvolles „Lebenswissen" christlich aufbereitet. Zur Unterstützung zitiert man im Flyer den Weisheitslehrer Kohelet: „Für alles gibt es eine Stunde, und Zeit gibt es für jedes Vorhaben." Also: Mit dem Wunsch nach Lebenskunst ist definitiv ein sensibler Nerv modernen Selbstverhältnisses getroffen. Was steckt dahinter?

1 Der Problemhintergrund: Inklusion in die moderne Gesellschaft

Das folgende Thesenangebot lautet: Das Bedürfnis nach Lebenskunst ist eine jener Formen der auf Dauer gestellten Selbstbeobachtung, die in funktional ausdifferenzierten Gesellschaften dadurch notwendig werden, dass diese die Subjekte nur fragmentarisch und nie als die Ganzheit inkludieren, als die das Subjekt sich selbst erfährt. Das Signal, nicht nur ein funktionaler Leistungsträger, sondern eine Ganzheit zu sein, kommt dem modernen Subjekt nicht von außen durch Gesellschaftssignale zu, sondern muss von ihm selbst organisiert werden – zum Beispiel durch die Praxis einer Lebenskunst.

Diese These entsteht durch systemtheoretisches Nachdenken, und das ist erst einmal erstaunlich. Denn eigentlich untersucht die soziologische Systemtheorie vor allem

[1] *Vgl. Peter Bubmann / Bernhard Sill* (Hg.), Christliche Lebenskunst, Regensburg 2008; *Gerhard Wehr*, Christliche Mystiker, Regensburg 2008.

Makrostrukturen. Menschen, die etwa an Lebenskunst interessiert sind, gelten im Theoriedesign der Systemtheorie nur als ‚psychische Systeme', die für die ‚sozialen Systeme' nicht im Fokus, sondern in ihrer Umwelt auftauchen und daher für sie nicht konstitutiv sind. Diese Randstellung des ‚Menschen' in einer Theorie über Gesellschaft hat etwa Niklas Luhmann aus dem Raum der Theologie viel Unverständnis eingebracht. Trotzdem, so wird hier behauptet, kommt man dem Kulturtrend des Lebenskunst-Diskurses am präzisesten auf die Spur, wenn man ihn in genau dieses Theoriedesign einspannt.[2] Nur so wird deutlich, dass der Diskurs über Lebenskunst seine kognitive wie ökonomische Vitalität direkt aus eben dieser postulierten Randstellung des ‚Menschen' angesichts der systemischen Organisation der ganzen ‚Gesellschaft' bezieht.

1.1 Lebenskunst als Produkt und als Kompensation funktionaler Differenzierung

Es kann als das Grundaxiom der Lebenskunst-Idee angesehen werden, dass dem Menschen ein Möglichkeitsraum seiner Selbstgestaltung zugänglich ist, dass er also sowohl Freiheit wie Gelegenheit zur Ausübung seiner Freiheit hat.[3] Das durch die Aufklärung und die verschiedenen Emanzipationsprozesse gewonnene moderne Subjektbewusstsein ist eines der Autonomie. Die ganze Moderne kann gelesen werden als das Echo jenes Freiheits-, Gleichheits- und Fortschrittsversprechens, mit dem die religiöse Weltdeutung der Vormoderne zugunsten der säkularen Weltdeutung der Moderne verabschiedet wurde. Das Schleifen der Privilegien, vor allem der Geburtsrechte, musste darum auch einen ganz neuen Typus von Inklusion hervorbringen, mit dem die Gesellschaftsmitglieder in das Ganze der Gesellschaft einbezogen werden.

Dieser Typus wird als „Rollen-Inklusion" gefasst. Teilsysteme wie Wirtschaft, Recht oder Politik definieren Leistungs- und Publikumsrollen, in welche die Subjekte zeitweise hineinschlüpfen und so die Effizienz des Systems aufrechterhalten. Beispiele sind die Leistungsrolle des Arztes und die Publikumsrolle des Patienten im Gesundheitssystem oder die Dyaden Produzent – Konsument (Wirtschaftssystem), Gesetzesgeber – Wähler (Politiksystem) oder Richter – Kläger (Rechtssystem). Das moderne Subjekt formuliert Ansprüche an die Systeme und bekommt von diesen rollenspezifische Partizipationsrechte, deren Vollzug die Anspruchserfüllung für alle sicherstellt. Dieses Arrangement organisiert also durchaus Identität und Integration – man unterschätze nicht den Lokalisierungsgewinn einer Inklusion durch Rollen.[4] Dabei greifen die Systeme aber nie auf die gesamte Biografie eines Subjektes zu, sondern inkludieren es immer nur im

[2] Vgl. zum Folgenden *Rudolf Stichweh*, Inklusion in Funktionssysteme der modernen Gesellschaft, in: *Renate Mayntz* u.a. (Hg.), Differenzierung und Verselbständigung, Frankfurt a. M./New York 1997, 261–293; *Uwe Schimank*, Funktionale Differenzierung und soziale Ungleichheit: die zwei Gesellschaftstheorien und ihre konflikttheoretische Verknüpfung, in: *Hans-Joachim Giegel* (Hg.), Konflikt in modernen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1998, 61–88. Zu Luhmanns Theorie von Inklusion/Exklusion vgl. *Ders*., Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1997, 595–634.

[3] Vgl. *Wilhelm Schmid*, Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst, Frankfurt a. M. 2000, 178: „Vor diesem Hintergrund kann der grundlegende Imperativ der Lebenskunst formuliert werden, (…), ein *existentieller Imperativ*: Gestalte Dein Leben so, dass es bejahenswert ist." (Hervorhebung im Text).

[4] So wird aus therapeutischen Kontexten berichtet, dass eine Teilnahme am Wirtschaftsleben durch Konsum – etwa durch sogenanntes ‚Frust-Shopping' – durchaus identitätsstabilisierende

Fragment. Dies geschieht über sogenannte ‚symbolische Kommunikationsmedien': Geld, Quoten, Wählerstimmen, Anträge usw. Auch der Zugang zu diesen Medien wird, mindestens im Prinzip, ohne Ansehen der Person gewährt. Im Supermarkt etwa wird ja nicht der systemisch beachtet, der ein guter Mensch ist, sondern der, der zahlt. Auf dem Amt zählt auch nicht, ob gerade jemand glücklich oder verzweifelt ist, sondern ob er oder sie ein Antragsformular ausgefüllt hat. In der Wissenschaft zählen Publikationen, im Mediensystem zählen Quoten. Soziale Systeme arbeiten a-personal. Sie sind gänzlich uninteressiert an den personalen oder biografischen Voraussetzungen der Rollen-Erfüllung.

Genau dies ist Freiheit, und genau dies ist Voraussetzung für Lebenskunst-Diskurse. Denn durch den Typus der Rollen-Inklusion werden zwei für den Lebenskunst-Diskurs unverzichtbare Voraussetzungen geschaffen: Erstens sorgt die Organisationslogik der funktionalen Differenzierung für die Ausbildung eines bisher so nicht gekannten materiellen wie geistigen Möglichkeitsraumes individueller wie sozialer Entwicklungen. Und zweitens wird gerade durch die Tatsache, dass die Systeme niemals das Ganze der Person inkludieren – wie das vormoderne Gesellschaften getan haben – ein Freiraum eröffnet, den wir als In-Dividualität bezeichnen und zelebrieren.

1.2 Biografisierung als Megamythos

Allerdings: Diese Freiheit ist kalt. Die Bettdecke der ausdifferenzierten Gesellschaft ist, was komplette Identitätsbergung angeht, immer zu kurz. Wer wissen will, wer er ist und was der Sinn ist, und wer von der Gesellschaft auf diese Fragen mehr erwartet als funktionale Anspruchserfüllung – Krankenversicherung als Antwort auf Kontingenzprobleme; Rechtsprechung als Antwort auf Integrationsprobleme usw. –, der bleibt ohne Echo.

Auf diesen Befund reagiert die moderne Kultur mit Kompensationsformeln. Parallel zur strukturellen Differenzierung entstehen semantische Operationen der Homogenisierung. Pointiert gesagt: Je globaler die internationalen Wirtschaftsbeziehungen, desto attraktiver wird der Wochenmarkt vor der Haustür; je virtueller die alltägliche Kommunikation, desto identitätsverbürgender wird Sex; je komplizierter Kirchenpolitik und wissenschaftliche Theologie, desto dringender benötigt werden magische Rituale. Ein großer Stromarm der Kultur der späten Moderne, ihrer Literatur oder ihrer Musik kann gelesen werden als großes Behauptungsmanöver menschlicher Artikulationsfähigkeit angesichts einer amoralischen[5] systemischen Perfektion, in der das ‚Menschliche' gerade nicht benötigt wird.[6]

Der Diskurs um Lebenskunst hat hier seinen Platz. Er sattelt dabei auf einem größeren Begriff auf und präzisiert ihn auf eine bestimmte Art: dem Begriff der Biografisierung. Die Mehrheit der Menschen in ausdifferenzierten Gesellschaften codiert den Freiraum der Individualität über das Ziel, vor sich selbst und vor den relevanten Anderen eine konsistente, geschlossene und relevante Form der Lebensführung zu präsentieren und dies als ‚eigene Biografie' zu bezeichnen. Es handelt sich um einen durchaus neuartigen kulturellen ‚Bewährungsmythos', wie Ulrich Oevermann in

Funktionen übernehmen kann. „I shop so I am" – das mag keine religiös oder moralisch befriedigende Identitätsformel sein. Wichtig ist aber hier: Es ist eine.

5 Nicht: un-moralischen!

6 Vgl. eindrücklich etwa *Jochen Hörischs* Interpretationen zu Georg Trakl in: Brot und Wein, Frankfurt a. M. 1992, 228–246; oder *Cornelia Klinger*, Flucht – Trost – Revolte, München/Wien 1995.

der Tradition der Weberschen Soziologie das nennt; ein Mythos, der nötig wird, wo Identität nicht mehr über religiöse, ideologische oder gesamtgesellschaftliche Fremdbezüge gewonnen und missverständnisfrei signalisiert werden kann. Diesen Mythos nennt er die „Klarheit und Kohärenz der biografischen Rekonstruktion eines Lebens“.[7] Er ist ein Mythos, weil er sich zugleich normativ wie narrativ in Erscheinung bringt. Das moderne Subjekt auf der Suche nach einem Ort seiner Gesamtintegration wechselt in die Zeitdimension und versucht, die je fragmentierten Anteile seiner selbst im Rollenhandeln wie Module einer in sich konsistenten Geschichte zu erzählen: Es entwirft sich biografisch. Diese Narration ist notwendig sozial und ästhetisch ausgerichtet, sie muss so erzählt werden, dass andere sie verstehen. Charles Taylor nennt dies „expressive Individualisierung“[8]: Das Subjekt erzählt von sich selbst wie vor Publikum; er wird zum ersten Hörer seiner eigenen Ich-Erzählung, zum ersten Beobachter seiner selbst. „Biographische Perspektiven werden mehr und mehr zum funktionalen Äquivalent gesellschaftlicher Inklusion: sie sind der Ort, an dem *exkludierte* ganze Personen ihre Individualität mit den und gegen die Ansprüche gesellschaftlicher Funktionszentren in Form institutionalisierter Lebensläufe oder präskriptiver Rollen ausbilden. Biographische Perspektiven sind der Ort, an dem die Differenz von gesellschaftlich erforderter *Dividualität* und psychisch erlebter operativer *Individualität* individuell erfahren, erlitten und notgedrungen überwunden wird.“[9]

Hier, im Wechsel der modernen Identitätsbestimmung von der Sozial- in die individuelle Zeitdimension, liegt zum einen der Grund, warum der Lebenskunst-Diskurs so auffällig oft Einsichten für das eigene Zeit-Management bereithält – denn hier liegt die prekärste Konzeptstelle.[10] Zum zweiten wird deutlich, dass die Suche nach Lebenskunst ästhetisch und körperbezogen zu füllen ist: Sie findet ein deutliches Zentralmotiv in der Chiffre des „schönen Lebens“ und versucht, diese Schönheit vor allem über Modi der Körperstimulation zu erweisen.[11]

1.3 Erstes Ergebnis

Der gesellschaftstheoretische Durchgang ergibt ein Doppeltes: Zum einen entsteht der

7 *Ulrich Oevermann*, Ein Modell der Struktur von Religiosität, in: *Monika Wohlrab-Sahr* (Hg.), Biographie und Religion: zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt a. M.–New York 1995, 27–102, hier 95.

8 Vgl. *Charles Taylor*, Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt a. M. 2002, 71–96.

9 *Armin Nassehi*, Religion und Biographie, in: *Karl Gabriel* (Hg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung, Gütersloh 1996, 41–56, 50 (Hervorhebung im Text).

10 Beachte das Zitat aus Kohelet des in der Einführung genannten Verlagsflyers; vgl. auch bei *W. Schmid*, Schönes Leben? (s. Anm. 3), der Lebenskunst überhaupt erst im Bewusstsein der knappen Lebenszeit für konstruierbar hält (das so genannte finale Argument, ebd., 25–31.62–70) und der den Gebrauch von Zeit als „grundlegende Technik“ der Lebenskunst ansieht (ebd., 71–78). Vgl. aber auch *Andreas Brenner / Jörg Zirfas*, die ihr „Lexikon der Lebenskunst“ (Leipzig 2002) im Vorwort als „Entschleunigungsunternehmen“ charakterisieren (ebd., 9); oder *Anselm Grün*, der sein „Buch der Lebenskunst“ (Freiburg–Basel–Wien 2002) mit der Mahnung enden lässt: „Das Heute gut zu bewältigen, das ist genug Herausforderung für das Leben. Beim Buch der Lebenskunst ist jeder selbst der Autor.“ – Eben: Jeder ist sein eigener Autobiograf!

11 Vgl. nur den Titel von *W. Schmid*, Schönes Leben? (s. Anm. 3) sowie die ausgewogenen Überlegungen ebd., 173–181; vgl. auch *A. Brenner / J. Zirfas*, Lexikon der Lebenskunst (s. Anm. 10), 301–308; auch *P. Bubmann / B. Sill*, Christliche Lebenskunst (s. Anm. 1), 9 beginnen ihr Buch

Bedarf an Lebenskunst dadurch, dass dem modernen Menschen etwas fehlen kann, wo er, systemisch gesehen, alles hat. Lebenskunst wird erkennbar als ein biografisches Projekt, dessen Notwendigkeit aufgrund der Tatsache mangelnder Voll-Inklusion durch die gesellschaftlichen Teilsysteme entsteht. Insofern ist die Suche nach Lebenskunst auch charakteristisch geprägt durch eine bestimmte Melancholie[12], eine „Ästhetik des Vermissens", wie Hans-Joachim Höhn das nennt.[13] Das Nachdenken über Lebenskunst profitiert vom Mechanismus funktionaler Differenzierung. Zweitens aber fungiert der Diskurs als groß angelegter Kompensationsversuch, der seine eigenen Bestandsvoraussetzungen kulturpessimistisch kritisiert. In den anspruchsvollen Varianten gehen die Vorschläge zur Lebenskunst gerade nicht dahin, die systemisch geprägte Strukturrealität der Gegenwart zu akzeptieren und sich gewissermaßen als Training zu verstehen, wie man in den Nischen der Systeme privat gut zu leben weiß. Vielmehr wird die Moderne mit Vorwürfen überzogen.[14] In einem bestimmten Sinn beißt die Lebenskunst die Hand, die sie nährt.

2 Die Religionsproduktivität der Frage nach Biografie und Lebenskunst

Dort, wo Subjekte einen Ort ihrer moralischen Gesamtintegration suchen, dort wechselt ihr Thema schnell in den Modus religiöser Kommunikation. Nicht ohne Grund kommen Autoren von Lebenskunst-Büchern schnell in den Ruf von Weisheitslehrern[15] oder reformulieren – wie etwa Anselm Grün oder Bubmann/Sills – ihre eigene religiöse Tradition lebenskünstlerisch. Religionen sind exzellente Vehikel und inhaltsreiche Themenspeicher für biografische Selbstbeschreibungen, weil sie Selbstbeobachtung über – göttliche oder wie auch immer transzendent behauptete – Fremdbeobachtung ermöglichen. Alois Hahn hat etwa für die Individualbeichte nachweisen können, dass sie ein einflussreicher Biografie-Generator der Massen war und ist, und wie identitätsproduktiv die Vorstellung werden kann, ein ‚eigenes Leben' vor ‚seinem' Gott zu führen, der immer auch der Gott der ‚Anderen' ist.[16]

mit einem Zitat von Mutter Teresa zur Schönheit. In allen drei genannten Werken dominieren die Ratschläge hin zu einem neuen, eben lebenskünstlerischen Körperbewusstsein.

12 Vgl. die vorsichtige Sympathie für eine bestimmte Form der Melancholie bei *W. Schmied*, Schönes Leben? (s. Anm. 3), 111–119.

13 Vgl. *Hans-Joachim Höhn*, Zerstreuungen, Düsseldorf 1998, 140–157.

14 Vgl. nur folgende Formulierungen (alle aus *W. Schmid*, Schönes Leben? [s. Anm. 3], 7-31): Einsamkeit sei die zentrale Erfahrung der modernen Gesellschaft; die Individuen irrten orientierungslos durch den Raum (beide 16); die Gegenwart huldige dem Gott der universellen Kommunikation und Kopulation; den Menschen der Moderne werde nachgesagt, kalt zu sein, ohne Seele (21); das Signum der Moderne sei die fehlende Lebenskunst (23); es herrsche grassierendes Positivdenken (30). Dieser Kulturpessimismus erinnert auffällig an die Vielzahl pastoraltheologisch inspirierter Zeitdiagnosen, die erst aus einem Paradigma des externen Verfalls die Legitimation der eigenen Vorschläge zu beziehen scheinen.

15 Wobei etwa bei Schmid hervorsticht, dass er nicht normativ, sondern optativ argumentiert. Er will eben keine neue materiale Lehre des Lebens vorlegen, sondern motiviert zur je eigenen Aneignung des biografischen Möglichkeitsraums.

16 Vgl., im Schrifttum nach wie vor vielbeachtet, den Aufsatz von *Alois Hahn*, Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34 (1982), 408–434.

Bis zu Emile Durkheim reicht zudem die Einsicht zurück, dass das letzte integrierende Kollektivsymbol der ausdifferenzierten Moderne das Individuum ist, dem religionsförmiger Status zuzusprechen ist. Gegenwärtig ist es Hans Joas, der mit der ‚Sakralisierung der Person' diesen Theoriestrom aufnimmt und hierin gerade biblisch inspiriertem Denken eine neue und faszinierende Relevanz für moderne Vergesellschaftung aufweist.[17]

Ein dritter Grund, warum der Druck der individuell vorzunehmenden Identitätsdefinition gerade religiös ausagiert werden kann, liegt in der Feststellung, dass das Unternehmen der positiven Selbstbestimmung insofern kompliziert ist, als man das empirische Material hierfür vor allem negativ bezieht: Man muss sich selber sagen, dass man in den rollenspezifischen Leistungserfüllungen nicht restlos aufgeht, also mehr sein will als ‚Wähler', ‚Konsument' oder ‚Antragsteller'. Man behauptet einen Surplus, kann ihn aber nur mit dem privaten Selbsterleben begründen, welches wiederum schlecht mit anderen kommunizierbar ist.[18] Insofern wird Identität unbestimmbar. Genau auf die Bestimmung von Unbestimmbarkeit aber ist Religion spezialisiert, die hierfür kommunikative Formeln anbietet. Beispiele sind identitätssignalisierende Begriffe wie ‚Erwählung' oder ‚Seele'. Religion findet damit ein neues Bezugsproblem innerhalb der modernen Gesellschaft: Sie wird zum semantischen Pool für Identitätsangebote, für die Suggestion von Voll-Inklusion.

Weiterführende Literatur:

Wilhelm Schmid, Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst, Frankfurt a. Main 2000 (inzwischen auch als preiswertes Paperback aus dem Jahr 2008). Schmid gibt hier eine leichter lesbare Wiedergabe seiner Thesen aus der früheren Gesamtschrift „Philosophie der Lebenskunst, Frankfurt a. M. 1998.

Hans-Joachim Höhn, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998. Höhn bietet hier eine luzide Reportage und Kritik jener Ansätze einer „Ästhetik der Existenz", zu der auch die Autoren der Lebenskunst aufrufen.

Judith Könemann, ‚Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub ich.' Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne, Opladen 2002. Eine Studie zur religionssoziologischen Biografie-Theorie mit empirischen Fall-Analysen.

3 Biografiegewinn als Hauptmuster für Kirchennutzung

All dies ist pastoralen Insidern bekannt. Längst weiß man, dass besonders jene pas-

[17] Zu Durkheim und Joas vgl. *Matthias Sellmann*, Religion und soziale Ordnung, Frankfurt a. M.–New York 2007, 307–323. H. Joas hat eine baldige Publikation zu diesem Thema angekündigt; erste Analysen liegen vor mit *Hans Joas*, Braucht der Mensch Religion?, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2004, 130–142.

[18] Hier fehlt aus Platzgründen ein analytischer Zwischenschritt, der aber am Gesamtbefund nicht prinzipiell etwas ändert und der das System der Intimbeziehungen betrifft, in denen natürlich ganz prominent Identitätsentwürfe entstehen und zugeschrieben werden. Auch hier aber erlebt man, dass man Leistungs- und Publikumsrollen (etwa als ‚Geliebter' oder als ‚Mutter') zu übernehmen hat, die einen auch nicht vollständig beschreiben. Zum Ganzen vgl. *A. Nassehi*, Religion und Biographie (s. Anm. 9), 50-52 sowie *Gerhard Schulze*, Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt a. M.–New York 1992, 48–52.197–209.

toralen ‚Angebote' auf große Resonanz stoßen, die das Material für identitätsstiftende Selbstthematisierung abgeben.[19] Die Kasualien sind hier zu nennen,[20] aber auch jener große und überaus öffentlich anerkannte Sektor, in dem das Christsein unter den Funktionen der Beratung oder der Therapie firmiert. Religiöse Bewegungen in Form von geistlichen Gemeinschaften haben Zulauf, wenn sie soziale Räume spiritueller Selbsterfahrung vermitteln können. Pastorale Events wie Wallfahrten oder Katholikentage beziehen ihre Attraktivität über die unverzichtbar körperlich erzeugte Erregungsdynamik von emotionalisierten Versammlungen. Jugendstudien arbeiten deutlich heraus, dass das Engagement in jugendpastoralen Settings biografische Verwertbarkeit – etwa in Form von identitären Aufwertungen oder Zugang zu förderlichen Netzwerken – bringen soll. Mit den sogenannten ‚Pilgern' taucht ein neuer Religionstyp auf, der sich vom Christsein gerade biografische Inspiration verspricht. Kurz: Dort, wo Katholizität als Lebenskunst und Biografiegewinn erkennbar wird, dort kann man mit guten Gründen Resonanz erhoffen.

4 Christsein als Lebenskunst des Umwegs

Und trotzdem gibt es einen Haken, und hier wird der Grat schmal, auf dem zu argumentieren ist. Denn eine christlich inspirierte Lebenskunst ist eine Lebenskunst des Umweges. Hierin unterscheidet sie sich von allen Entwürfen einer ars vivendi, die das Lebensglück als direkt anstrebbares Ziel avisieren. Natürlich ist auch für das Christsein die Lebensfülle ein prominentes Ziel (vgl. nur Joh 10,10), und es wäre töricht, alle guten Gedanken der Lebenskunstliteratur nicht auch für ein attraktives Christsein zu nutzen. Aber viele biblische Zeugnisse des Lebensgewinns unterstehen doch einer seltsamen ‚Logik des Umwegs', wie ich es nennen möchte.[21] Die Bergpredigt etwa bringt das Diktum: „Euch aber muss es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen, dann wird euch alles andere dazugegeben" (Mt 6,33). Gerade dem, der nicht hat, wird gegeben; und die Letzten werden die Ersten sein. Die Spitzenaussagen dieser Logik des Umwegs finden sich bei Paulus, stark intoniert etwa im Galaterbrief: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir" (Gal 2,20). In den Kapiteln fünf bis acht des Römerbriefes wendet Paulus die Glaubenswahrheit hin und her, dass der ‚neue Mensch' der ist, der gerade und ausschließlich in Christi Kreuzestod zu neuem Leben kam – und eben nicht aus sich selbst. „Sind wir nun mit Christus gestorben, so glauben wir auch, dass wir mit ihm leben werden. (…) So sollt auch Ihr euch als Menschen begreifen, die (…) für Gott leben in Christus Jesus" (Röm 6,8.11). Bei denen, die

[19] Es wäre eigens zu überlegen, warum genau dies beim Bußsakrament – dem Paradebeispiel für Biografieproduktion – so gar nicht klappen will; vielleicht, weil dieses Sakrament ein so stark moralisches und nach wie vor ein so schwach biografisch-therapeutisches Image hat?

[20] Vgl. die wichtige empirische Studie von *Johannes Först* / *Joachim Kügler* (Hg.) zu den sogenannten ‚Kasualienfrommen': Die unbekannte Mehrheit, Berlin 2006, in der sich zeigt, dass der Zugang zu den Kasualien bei der großen Mehrheit der Katholiken über biografische und eben gar nicht über gemeindliche Motive verläuft – allen voran jene Familienreligiosität, die sich auch bei Weihnachtsliturgien, Einschulungsgottesdiensten oder Martinszügen ihren Ausdruck verschafft.

[21] Der Begriff ist abgelesen an Georg Simmels Kulturtheorie, in der er – ohne jede christliche Aussageabsicht – den Menschen treffend als „indirektes Wesen" bezeichnet hat; vgl. *M. Sellmann*, Religion und soziale Ordnung (s. Anm. 17), 370–374.

Gott lieben, wird alles zum Guten geführt (Röm 8,28) – also die finden ihr Heil, die es über einen Umweg – hier den Umweg über die Gottesliebe – versuchen.

Natürlich müsste dies alles exegetisch und moraltheologisch sorgfältiger untersucht werden. Dennoch wird ein Motivkomplex sichtbar, der eine einfache Übernahme christlich inspirierten Lebenswissens in die Fremdlogik des säkularen Diskurses verbietet. Dies ist nicht gleichbedeutend mit einer Abwertung. Man muss etwa W. Schmid nicht sofort eine Neigung zur Selbsterlösung vorwerfen, um die Andersartigkeit des eigenen Denkens zu profilieren. Wichtig ist aber, dass die biblischen Texte gerade keine Religiosität vorsehen, die in einer Kompensationsfunktion aufgeht. Vielmehr ist es christliche Lebenskunst, einen Ort der realsymbolischen Repräsentation zu schaffen, und dies nicht trotz des Faktums von Tod und Vergehen, sondern offenbar in voller Akzeptanz, ja paulinisch sogar in nachgehender Wertschätzung des Ich-Todes: Das Leben der Christinnen und Christen will ein Ort sein, an dem das Versprechen Gottes ablesbar und erfahrbar wird, dass er die Menschen niemals einfach sich selbst überlassen wird. Christinnen und Christen leben für ihren Gott – was immer das genau heißt – und ihr erster Mythos ist nicht das Gelingen ihrer Biografie, sondern das Repräsentieren seines Versprechens. Genau diese Stellvertretung, diese Platzhalterschaft, dieses Opfer aus Freiheit, diese Indirektheit eben, bewirkt für viele Christinnen und Christen echtes Glück. Ihr Glück ist wie ein Seiteneinsteiger ihrer Biografie[22], eher ein Widerfahrnis als eine Erfahrung, eher eine Frucht von Selbstvergessenheit als von Selbstbeobachtung, eher eine Begegnung mit einem Anderen als mit sich selbst.

Wie gesagt: Das ist hier nur sehr verkürzt formulierbar. Aber man trifft doch immer wieder Christinnen und Christen, die einen auf solch eine Logik des Umweges stoßen und damit heilsam irritieren. Mit den paradoxen Worten Klaus Hemmerles: Christinnen und Christen leben aus einem Geheimnis, das sie in sich aufgenommen haben. Darum können manche von ihnen geben, was sie gar nicht haben, und können sein, was sie noch gar nicht sind.[23]

Der Autor: *Dr. Matthias Sellmann, Jg. 1966, Studium der kath. Theologe und der Sozialwissenschaften in Paderborn und Bonn; Promotion 2006 in Münster bei Prof. Karl Gabriel; arbeitet seit März 2009 als Juniorprofessor für Pastoraltheologie an der Ruhr-Universität Bochum. Forschungsschwerpunkte: Kirche und Popkultur, Pastoralästhetik, Jugendpastoral, Fragen missionarischer Pastoral. Hervorzuhebende Publikationen: Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen, Frankfurt a. M./New York 2007; „Christsein im ‚iconic turn' der Gegenwartskultur. Pastoralästhetische Forschungslinien zur Jugendpastoral" (erscheint in Pastoraltheologische Informationen, Jg. 29, H. 1/2009); als Herausgeber: „Mode. Die Verzauberung des Körpers", Mönchengladbach 2002.*

22 Nach *H.-J. Höhn*, Zerstreuungen (s. Anm. 13), 168; vgl. ebd., 164–173.

23 Vgl. *Klaus Hemmerle*, Jeder hat, was er gibt, in: *Karl Rahner / Bernhard Welte* (Hg.), Mut zur Tugend, Freiburg i. B. u.a. 1979, 19–29.

Winfried Haunerland

Das Gebet und die Zeit

◆ **Laut und deutlich reden die Christen heute zur Welt. Sie tun ihren Mund auf für die Schwachen und halten mit ihrer Botschaft nicht hinter dem Berg. Im Christentum herrscht geradezu ein Wettbewerb um die eindringlichste Verkündigung der menschlichen Verantwortung im Licht des Evangeliums. So gibt es auch keinen Mangel an gutem Streit um die rechten Weisungen für das, was in der Gesellschaft zu tun ist. Vor Gott aber sind die Christen merkwürdig verstummt – sie können nicht mehr beten. Nun ist es recht und billig, dass die Christen öffentlich reden und sich am Kampf um Verhältnisse beteiligen, in denen die Menschen einander gerecht werden. Und nichts ist besser, als in diesem Engagement Gottes eigenes Wort nicht zu verschweigen, das uns menschlich macht. Mitten in dieser anspruchsvollen Mitarbeit an den drängenden Aufgaben der Zeit und mitten in der Sorge um die zeitgemäße Verkündigung jedoch ist den Christen lautlos jene Zeit abhanden gekommen, in der sie zu Gott selber reden. Ist es nur die Zeit, die ihnen dazu fehlt? Winfried Haunerland, Münchner Liturgiewissenschafter und ehemalige Chefredakteur dieser Zeitschrift, entwickelt eine gleichermaßen kundige wie verständnisvolle Schule des Betens in unserer Zeit. (Redaktion)**

„Das Gebet bewirkt, daß die Zeit schnell und mit solcher Freude voranschreitet, daß der Mensch die lange Dauer nicht merkt. Hört: Als ich Pfarrer in Bresse war und einmal fast alle meine Mitbrüder krank waren, betete ich auf den weiten Wegen zu Gott, und – glaubt mir – die Zeit schien mir nicht lang.“[1]

Vermutlich haben schon im 19. Jahrhundert nicht alle Christen diese Erfahrung des heiligen Pfarrers von Ars Johannes Maria Vianney (1786–1859) geteilt. Gebet kann langweilig werden. Vorgeschriebene, aber auch selbst vorgenommene Gebetszeiten wollen nicht vorbeigehen. Im Gegensatz dazu sind viele andere Dinge interessanter oder zumindest kurzweiliger. Während wir eigentlich beten wollen, fällt uns so vieles ein, was noch auf uns wartet – als Arbeit oder zum Vergnügen.

In einer Welt, die immer hektischer und kurzatmiger wird, werden wir allerdings von diesen alltäglichen Herausforderungen oftmals so in Beschlag genommen, dass die Zeit für das Gebet ganz fehlt. Anderes ist drängender. Gebete, womöglich

[1] *Johannes Maria Vianney*, Aus einer Katechese über das Gebet, hier zit. nach: Die Feier des Stundengebetes. Lektionar. Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Heft 6. 14.–20. Woche im Jahreskreis. Erste Jahresreihe, Einsiedeln u. a. 1979, 286–288, hier 287.

noch eine Gebetsordnung und ein Gebetspensum, werden zu einer zusätzlichen Last. Von der Not des Gebetes können vermutlich viele ein Lied singen. Aber gibt es auch die Erfahrung, dass das Gebet ein Segen ist?[2] Anders gefragt: Ist das Gebet nur ein notwendiger Akt der Gottesverehrung oder kann es auch als Beitrag zu einer christlichen Lebenskultur erlebt werden?

Sprechen lernen wir, indem wir Worte und Texte anderer nachsprechen. Ebenso lernen wir beten dadurch, dass wir die Gebete anderer nachsprechen und uns ihre Gebetspraxis zum – ermutigenden oder zumindest herausfordernden – Anstoß wird.[3] Deshalb soll im Folgenden die überlieferte Gebetspraxis der Kirche in den Blick genommen werden. Dabei ist zu fragen, ob und wie diese Erfahrungen der Tradition für die Menschen der Gegenwart fruchtbar und zu einer Lebenshilfe werden können. Drei Beobachtungen sollen als Ausgangspunkt dienen.

1 „Betet ohne Unterlass!" (1 Thess 5,17) – vom Gebet, das die Zeit prägt

Wer über Gebet und Zeit nachdenkt, wird zuerst an bestimmte Gebetszeiten denken, Zeiten, die für das Gebet reserviert sind. Schon in biblischer Tradition gibt es aber auch die Vorstellung, dass der glaubende Jude oder Jesus-Jünger ein Mensch ist, dessen Leben ganz vom Gebet bestimmt wird. Ps 34,2 sagt: „Ich will den Herrn allezeit preisen; immer sei sein Lob in meinem Mund." Lk 18,1 berichtet: „Jesus sagte ihnen [= den Jüngern] durch ein Gleichnis, dass sie allzeit beten und darin nicht nachlassen sollten". Besonders deutlich ist die Weisung, die Paulus in 1 Thess 5,17 für das Gemeindeleben gibt: „Betet ohne Unterlass!"

Wenn der Sinn der Regel des heiligen Benedikt in dem Wort „ora et labora" – „bete und arbeite" zusammengefasst wird, dann geht es nicht darum, dass das Leben des Mönches aus Zeiten des Gebetes und der Arbeit besteht. Vielmehr soll der Mönch ein Mann des Gebetes sein, der auch bei der Arbeit nicht seine Gottsuche unterbricht, sondern die notwendigen Arbeiten mit seinem betrachtenden Gebet verbindet.

Benedikt, der für seine Klöster fordert, dass jede Woche der ganze Psalter mit seinen 150 Psalmen vorgetragen wird, geht davon aus, dass die frühen Mönche sogar den ganzen Psalter an einem Tag rezitiert hätten.[4] Nun gibt es zwar keine bekannte Lebensordnung, die dieses Quantum vorgeschrieben hätte, aber es gibt Berichte von Mönchen in Ägypten, die jeden Tag mehr als 50 Psalmen gesprochen hätten. Wichti-

[2] Vgl. den Titel des mehrfach aufgelegten Buches von *Karl Rahner*, Von der Not und dem Segen des Gebetes. Unveränderte Neuausgabe, Freiburg–Basel–Wien 1991; zuletzt auch in: *Albert Raffelt* (Hg.), Beten mit Karl Rahner. Von der Not und dem Segen des Gebets / Gebete des Lebens, Freiburg–Basel–Wien 2004.

[3] Vgl. *Winfried Haunerland*, „Du aber geh in deine Kammer!" Das Gebet der Glaubenden und der Gottesdienst der Gemeinde, in: HlD 57 (2003), 8–22, hier 17.

[4] Vgl. Regula Benedicti 18,25, hier zit. nach Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben. Der vollständige Text der Regel übersetzt und erklärt von *Georg Holzherr* em. Abt von Einsiedeln. 6., völlig überarbeitete Aufl., Freiburg/CH 2005,185; zum Folgenden den Kommentar, ebd., 187.

ger aber noch ist der Brauch, beim Arbeiten die Psalmen auswendig zu rezitieren. Die Psalmen selbst werden dabei nicht als Gebet verstanden, sondern als Meditationstext, der in gewisser Weise den Raum schafft, aus dem das persönliche Gebet des Einzelnen herauswachsen kann. Das Schweigen der Mönche ist weniger eine asketische Übung als der Versuch, alles zu unterlassen, was das betrachtende Gebet und das betende Verweilen bei Gott unterbrechen könnte. So erscheint der Mönch wesentlich als ein betender Mensch, der in dieser Haltung Gott sucht und ohne Unterlass vor ihn Lob, Dank und Bitte trägt.

Aber selbst wenn dies das legitime und realistische Lebensprogramm für Mönche und Nonnen in kontemplativen Klöstern ist: Können denn Christen, die in der Welt leben, also auch Priester und Ordensleute, die im pastoralen Dienst stehen, karitativ tätig sind oder in Schule und Wissenschaft arbeiten, ein solches Ziel haben: ohne Unterlass, immer zu beten? „‚Immer' beten – das befremdet. Haben wir nicht Aufgaben in dieser Welt, Aufgaben der Nächstenliebe, der Obsorge in einer vielfach bedrohten Lebenswelt und Gesellschaft?" So fragt Angelus Häußling und gibt eine erste negative Antwort: „Natürlich kann ‚immer' zu beten nicht heißen, nur in mystischer Versenkung oder ununterbrochen Gebetsformeln aufsagend vor Gott zu weilen."[5] Mitten in der Welt und im tätigen Einsatz kann der Alltag nicht von ständigem explizitem Gebet geprägt sein. Wie aber ist dann der Aufforderung zum Gebet ohne Unterlass ein Sinn für das eigene Leben abzugewinnen?

Als eine erste Lösung bietet sich an, die Tätigkeiten des Alltags selbst als Gebet zu verstehen. Vinzenz von Paul sagt dies ausdrücklich im Blick auf den karitativen Dienst an den Armen:

„Der Dienst an den Armen ist allem andern vorzuziehen und ohne Aufschub zu leisten. Braucht ein Armer während der Gebetszeit eine Arznei oder eine Hilfeleistung, so geht ruhig zu ihm und bietet Gott dar, was zu tun ist, als wärt ihr beim Beten geblieben. Laßt euch nicht durch Ängstlichkeit des Herzens oder Gewissensbisse beunruhigen, als hättet ihr wegen des Dienstes an den Armen das Gebet versäumt. Denn es ist keine Vernachlässigung Gottes, wenn ihr wegen Gott von Gott weggeht. Ihr habt eine fromme Handlung unterlassen, um eine andere zu leisten."[6]

In der Tat kann der konkrete Dienst tatkräftiges Gebet sein. Das ist nicht nur für den karitativen Dienst an den Armen einsichtig, sondern kann auch leicht auf Verkündigung und Seelsorge sowie viele verantwortungsvolle Aufgaben übertragen werden. Aber es wäre doch etwas hoch gegriffen, wenn wir *alle* unsere alltäglichen Arbeiten als Gebet bezeichnen würden. Natürlich gibt es unter den Aufgaben des Alltags Tätigkeiten, die ein ehrlicher Ausdruck der Gottsuche, der Gottesverehrung und damit der Selbsthingabe sind (vgl. auch Röm 12,1). Aber viele andere Dinge wie ein gutes Essen, der Theaterbesuch oder die Urlaubsfahrt werden doch

5 *Angelus A. Häußling*, Die Übung der Tagzeiten in der Geschichte der Kirche. Gebet und Bekenntnis, in: HlD 57 (2003), 23–37, hier 24.

6 *Vinzenz von Paul*, Aus einem Brief über die Liebe zu den Armen, in: Die Feier des Stundengebetes. Lektionar. Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Heft 7. 21.–27. Woche im Jahreskreis. Erste Jahresreihe, Einsiedeln u. a. 1979, 280f., hier 281.

– anders als der Dienst an den Menschen – ernsthaft nicht als Ausdruck der Gottsuche und Selbsthingabe zu bezeichnen sein.

Insofern könnte eine zweite Lösung darin bestehen, durch das ausdrückliche Gebet dem ganzen Leben das entscheidende Vorzeichen zu geben. Gebetsimpulse, die im Laufe des Tages wahrgenommen und aufgegriffen werden, helfen, alle Lebensvollzüge in den Horizont der Gottesbeziehung zu stellen. Mein Leben besteht eben nicht nur aus den Momenten, in denen ich etwas für andere leiste oder in denen ich ausdrücklich mit Gott spreche. Aber auch wenn ich z. B. mit Freunden feiere, mich nach getaner Arbeit entspanne oder durch Sport meine Gesundheit pflege und meinen Körper fit halte, nehme ich nicht eine Auszeit von Gott. Mag ich auch nicht ausdrücklich an ihn denken, so weiß ich doch, dass er mit mir ist. Problematisch werden dann nur die Dinge, die wir vor Gott verstecken müssen und bei denen wir ihn nicht mitnehmen wollen.

Um eine solche Haltung zu gewinnen, sind Erinnerungshilfen und Gebetsimpulse notwendig. Das Kreuz an der Wand ist nicht nur ein Schmuckstück, sondern ein Bekenntnis und eine Erinnerung, wo das Leben seine Mitte hat. Das Wegkreuz, die Kapelle oder die Kirche, an der die Menschen vorbeigehen, waren für viele eine Einladung kurz innezuhalten, den Hut zu ziehen und ein stilles Gebet zu sprechen. Es ist noch nicht allzu lange her, dass derartige äußere Zeichen und Symbole grundsätzlich unter dem Verdacht inhaltsleerer Veräußerlichung standen. Auf dieser Linie erschienen auch vorformulierte Gebete als authentische Äußerungen des betenden Subjekts ungeeignet. Die Abkehr von den auswendig gekonnten Gebetsworten ging aber nicht mit einer Intensivierung persönlicher Gottesbeziehung einher. Auch wenn die Ursachen vielfältig sind, so waren die Folgen für die einzelnen Beter problematisch. Denn wenn nicht mehr die volkskirchliche Einbindung ein Grundgerüst an religiöser Beheimatung schenkt, ist der einzelne Christ allein auf sich gestellt. Wenn dann aber geformte Symbole – Worte und Riten – fehlen, kann er kaum seinen vielfach angefochtenen und suchenden Glauben zum Ausdruck bringen.

Beten muss man lernen. Und Beten kann man nur durch Beten lernen. Doch muss die Sprache des Gebets wie jede Sprache erlernt werden. Es ist also kein Ausdruck von Unehrlichkeit, wenn wir uns die Worte anderer zu Eigen machen, um uns in den Glauben einzuüben. Das Nachsprechen der Gebetsworte anderer ist Einübung in das Gebet und in den Glauben. So gilt es also gerade angesichts der Verflüchtigung des Glaubens alte Ausdrucksformen zu rehabilitieren oder neue Ausdrucksformen zu entdecken, in denen sich der Glaube auch eines angefochtenen Christen in das Gebet einüben kann. Vermutlich werden wir die alten Gewohnheiten nicht einfach reaktivieren können. Aber es käme darauf an, neu zu überlegen, was helfen kann, mitten im Alltag nicht zu vergessen, dass unsere Zeit und unser Leben in Gottes Hand liegen.

2 „Siebenmal am Tag singe ich dein Lob“ (Ps 119,164) – vom Gebet, das die Zeit ordnet

Häußling, der zu Recht die Frage gestellt hat, ob wir wirklich ohne Unterlass beten müssen, hat nicht nur die oben zitierte negative Antwort gegeben. Er führt vielmehr aus:

„Das ‚Immer‘ heißt: In jeder der dem Menschen vorgemessenen Zeitfristen, kon-

kret: jeden Tag, in der als Lebensraum abgemessenen Frist zwischen Morgen und Abend und in der Nacht hinein auf den Morgen hin. Diese urtümlichste aller Zeitfristen, weil kosmisch vorgegeben, wird als Zeit des Betens erfasst durch Gebet an den Eckpunkten, am Morgen also und am Abend. Und das Gebet wird geübt in der Gemeinschaft der Glaubenden, oder genauer gesagt: Wie der Glaube von den Tradenten des Glaubens kommt, von den Propheten und Aposteln, so ist Gebet des Glaubenden immer Gebet mit diesen."[7]

In der Tat kennt schon das frühe Christentum (wie das Judentum) Gebetszeiten im Rhythmus des Tages. Die Traditio Apostolica, eine Kirchenordnung, die auf das Ende des 2. Jahrhunderts zurückgeht, lässt in Kapitel 41 folgendes System erkennen: „privates Gebet beim Aufstehen, zur dritten, sechsten und neunten Stunde, beim Schlafengehen, um Mitternacht, beim Hahnenschrei. Allgemeine Versammlungen finden morgens zur Unterweisung und abends zur Agape statt"[8].

Aus diesen Anfängen entwickelt sich im monastischen Bereich eine Ordnung, die aus sieben Gebetszeiten am Tag (Laudes, Prim, Terz, Sext, Non, Vesper und Komplet) und den Vigilien in der Nacht besteht. Diese Gebetszeiten, die den Tag im Kloster strukturieren, halten lebendig, dass die Mönche im Gebet nicht nachlassen und ohne Unterlass beten sollen. Die bereits bestehende Gebetspraxis stellt Benedikt in seiner Regel als biblisch begründet heraus, wenn er auf Ps 119,164 („Siebenmal am Tag singe ich dein Lob wegen deiner gerechten Entscheide") und auf Ps 119,62 („Um Mitternacht stehe ich auf, um dich zu preisen wegen deiner gerechten Entscheide") verweist.[9]

Es ist klar, dass ein solch ausgearbeitetes Gottesdienstprogramm nur von einer Gemeinschaft bewältigt werden kann, deren Lebensinhalt das Gebet ist. Für die Christen in der Welt entwickelte sich eine eigene Ordnung, die klare Schwerpunkte setzte. Schon in der Traditio Apostolica kamen dem privaten Gebet und den gottesdienstlichen Versammlungen am Abend und am Morgen besondere Bedeutung zu. Auch die tägliche Gemeindeliturgie im Osten war vor allem durch einen gemeinsamen Morgengottesdienst und einen Abendgottesdienst geprägt; so bezeichnet die Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils das Morgen- und Abendlob (Laudes und Vesper) als „die beiden Angelpunkte des täglichen Stundengebetes" und als „die vornehmsten Gebetsstunden"[10].

Was für die Gebetsordnung der Alten Kirche und für die Struktur der Tagzeitenliturgie gilt, hat durch die Jahrhunderte immer eine Entsprechung in der Volksfrömmigkeit gehabt. Zu den „täglichen Gebeten" des praktizierenden Katholiken gehörten mit Selbstverständlichkeit das Morgen- und das Abendgebet, ergänzt wurden diese um das Tischgebet. Das dreimalige Läuten zum Engel des Herrn hat seine älteste Wurzel in der Inkarnationsfrömmigkeit

7 *A. A. Häußling*, Die Übung der Tagzeiten (s. Anm. 5), 24f.

8 *Albert Gerhards*, „Benedicam Dominum in omni tempore". Geschichtlicher Überblick zum Stundengebet, in: *Martin Klöckener / Heinrich Rennings* (Hg.), Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe. FS L. Brinkhoff, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1989, 3–33, hier 9; vgl. Traditio Apostolica 41 (FC 1, 298–309).

9 Vgl. Regula Benedicti 16, hier zit. nach Die Benediktsregel (s. Anm. 4), 176.

10 Vaticanum II, Sacrosanctum Concilium 89.

der Franziskaner: Da Maria die Botschaft des Engels zur Abendstunde empfangen habe, empfahl Bonaventura im 13. Jh., dass die Gläubigen beim Läuten zur Komplet Maria grüßen sollten. Seit dem 14. Jh. kam das Morgenläuten hinzu, bei dem für das öffentliche Wohl gebetet werden sollte. Nachdem im 16. Jh. noch ein Mittagsläuten üblich geworden war, wurde die Deutung vorherrschend: „Das Morgenläuten erinnert an die Auferstehung, das Mittagläuten an das Kreuzesleiden u. das Abendläuten an die Menschwerdung Christi."[11]

Auch Martin Luther empfiehlt im Kleinen Katechismus von 1529, sich am Morgen unmittelbar nach dem Aufstehen und am Abend vor dem Einschlafen zu bekreuzigen und – wie es auch schon in früheren Zeiten Brauch war – das Vater unser und das Glaubensbekenntnis zu beten. Zur freien Verfügung bot er jeweils noch einen ergänzenden Gebetstext an. Neben dem Morgen- und Abendgebet soll der Hausvater sein Gesinde „das Benedicite und Gratias sprechen" lehren. Vor und nach Tisch sollen alle (Kinder und Gesinde) ein Tischgebet sprechen, das Luther in Anlehnung an das kirchliche Tischgebet (nach dem seinerzeitigen Brevier) verfasst hat. Die Tagzeitenliturgie oder die täglichen Gebete des evangelischen Hauses bestehen also wie in der katholischen Tradition aus dem Morgen- und Abendgebet und Gebeten vor und nach dem Essen.[12]

Allen Ordnungen, den entfalteten der Tagzeitenliturgie und den eher elementaren der Volksfrömmigkeit, ist eigen, dass mit dem Gebet der Tageslauf mit seinen vitalen Notwendigkeiten (schlafen, arbeiten, essen) unterbrochen wird und dadurch eine Struktur erhält. Selbst wo eine dezidiert religiöse Prägung unbekannt ist oder abgelehnt wird, unterbrechen Menschen mit Ritualen oder zumindest ritualisierten Handlungen das Kontinuum der Zeit und geben dieser damit eine Struktur. Was die Feiertage und der Urlaub im Jahreslauf sind, das sind im Laufe der Woche das Wochenende oder die fixen Termine, die sich jede Woche wiederholen. Auch der Tag braucht solche Hilfen. Wie beginne ich den Tag? Wie beende ich den Tag? Was hilft mir, nicht nur ein Mensch zu sein, der von anderen getrieben wird, sondern der seinem Tag selbst eine Struktur und ein Gesicht gibt? Die Qualität dieser Rituale bestimmt die Qualität des Tages mit. Insofern macht es einen Unterschied, ob der Tag nur von den Mahlzeiten, der Körperhygiene, der regelmäßigen Fernsehsendung oder der Zeitungslektüre bestimmt ist oder ob zu den strukturgebenden Elementen auch personale Begegnung mit anderen Menschen, innere und äußere Ruhepausen oder das Gebet gehören.

Bei den verschiedenen Formen des sog. Zeitmanagements und der Terminplanung wird in der Regel am Morgen des Tages der Arbeitsplan in den Blick genommen und am Abend im Rückblick Rechenschaft über den Tagesablauf und die erledigten Arbeiten gegeben. Der geistliche Mensch muss sich nicht mit einer effektiven Arbeitsorganisation begnügen, sondern kann die Aufgaben, die auf ihn zukommen, die Menschen, denen er begegnen wird, und alles, was ihn schon am Morgen des Tages

[11] *Andreas Heinz*, Art. „Angelus", in: LThK 1 (^{3}1993), 653f., hier 654.

[12] Vgl. Enchiridion. Der kleine Katechismus D. Mart. Lutheri für die gemeine Pfarrherrn und Prediger, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen ^{12}1998, 499–542, hier 521–523.

belastet, auch vor Gott ausbreiten, ihm anvertrauen und dafür seinen Segen erbitten. Ebenso muss es am Abend des Tages nicht mit einer abschließenden Überprüfung der „To-do-Liste" und dem Übertrag der unerledigten Reste auf den nächsten Tag getan sein. Der Rückblick auf den Tag muss sich nicht auf die Leistungsbilanz beschränken. Der Tag kann auch im Angesicht Gottes noch einmal angeschaut werden. Die in der geistlichen Tradition empfohlene Gewissenserforschung fragt dann nicht nur nach dem Versagen, sondern auch nach den Gnadenerfahrungen.[13]

In einem erhellenden Beitrag hat Heinrich Rennings unter Rückgriff auf die medizinische Schlafforschung nicht nur für die Gewissenserforschung, sondern für die gesamte Komplet der Stundenliturgie herausgearbeitet, diese sei „eine Anleitung und Hilfe zu einer den Schlaf fördernden Weise, den Tag zu beenden und die Nacht zu beginnen, die aus der im Glauben erfaßten Wirklichkeit gestaltet ist". Sie biete „ein Verhalten an, das auch in psychohygienischer Sicht als musterhaft anerkannt werden muß […] Am Ende des Tages, unmittelbar vor der Nachtruhe, will die Komplet zur Aufarbeitung des Tages führen, der Entspannung und der vertrauenden Annahme des Schlafes dienen."[14]

Wie der Dank am Morgen und am Abend so erinnert auch der Dank beim Tischgebet daran, dass unser ganzes Leben nicht selbst gemacht, sondern verdanktes Geschenk ist. Bei jedem gemeinsamen Mahl erfährt man sehr leicht, dass ein Tischgebet schon eine kultivierende Funktion hat. Beginn und Abschluss der Mahlzeit werden rituell markiert. Bei offiziellen Festessen mögen Ansprachen eine ähnliche Funktion haben. Wenn der Eindruck nicht täuscht, geht der Abschied vom gemeinsamen Tischgebet aber nicht

[13] Die Probepublikation für das zukünftige Gemeinsame Gebet- und Gesangbuch der Bistümer Deutschlands und Österreichs hat – in Anlehnung an das von Ignatius von Loyola inspirierte Gebet der liebenden Aufmerksamkeit – ein instruktives Modell für einen solchen „Tagesrückblick vor Gott" vorgelegt, dem zu wünschen ist, dass er auch im zukünftigen Gotteslob einen Platz erhalten wird. Vgl. Nachtgebet, in: Probepublikation für ausgewählte Gemeinden. Gemeinsames Gebet- und Gesangbuch für die Katholischen (Erz-)Bistümer Deutschlands, Österreichs sowie das Bistum Bozen-Brixen zur Erprobung im Zeitraum vom Ersten Advent 2007 bis Pfingsten 2008. Hg. v. d. (*Erz-*)*Bischöfen Deutschlands und Österreichs und vom Bischof von Bozen-Brixen*, Stuttgart 2007, Nr. 119 (S. 343f.):
„Gott hat uns diesen Tag geschenkt. Angekommen an der Schwelle des Abends wollen wir den Tag bedenken und ihn in Gottes Hand zurückgeben. –
Ich denke an die Menschen, die mir begegnet sind. Ich schaue auf die Aufgaben, die mir aufgetragen waren. Ich rufe in Erinnerung, was mich beschäftigt hat. *Stille*
Ich frage nach dem Guten, das ich erfahren habe. Wo habe ich Gottes Spuren in meinem Leben entdecken können? Wofür will ich ihm danken? *Stille*
Ich frage aber auch nach dem, was mich am Ende dieses Tages bedrückt. Habe ich versagt? Habe ich Schuld auf mich geladen? Was will ich der Barmherzigkeit Gottes empfehlen? *Stille*
Herr, in deine Hände legen wir diesen Tag. Wir danken dir für alles Gute, was du uns heute geschenkt hast. Wo wir aber gefehlt haben, da schenke du uns Verzeihung und Frieden durch Christus, unsern Herrn."

[14] *Heinrich Rennings*, Die Psychohygiene der Komplet. Kleiner Kommentar zum kirchlichen Nachtgebet, in: *Ders.*, Gottesdienst im Geist des Konzils. Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform. Hg. v. *Martin Klöckener*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1995, 210–231, hier 230f.

selten mit einer allgemeinen Formlosigkeit der Essenskultur einher. Schon unter diesem Gesichtspunkt könnte eine Wiederentdeckung und Stärkung des gemeinschaftlichen Tischgebetes hilfreich sein. Sie ist allerdings nur glaubwürdig, wenn die Verantwortlichen dieses Gebet nicht nur pädagogisch oder kulturell instrumentalisieren, sondern auch bei den eigenen individuellen Mahlzeiten sich daran erinnern, dass Gott der Geber aller Gaben und ihm Dank zu sagen ist.

3 Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – vom Gebet, das die Zeit übersteigt

In den beiden ersten Abschnitten haben wir schwerpunktartig nach möglichen Funktionen des Gebetes im gläubigen Umgang mit der Zeit gefragt. Wir konnten zeigen, dass das Gebet einerseits die Zeit als Zeit mit Gott und als von ihm gesegnete Zeit qualifiziert und dass es andererseits den Zeitablauf unterbricht und strukturiert. Damit hilft es, das unerbittliche Ablaufen der Zeit geistlich „aufzuhalten" und so der Geistlosigkeit des Müßiggangs wie der arbeitsmäßigen Überforderung geistlich zu widerstehen. Diese letzte Dimension kann noch einmal vertieft werden, wenn wir nach dem dezidiert theologischen Verhältnis des Gebetes zu den Dimensionen der Zeit fragen.

Nach katholischem Verständnis ist ein Sakrament *signum rememorativum*, *signum demonstrativum* und *signum prognosticum*. Das sakramentale Geschehen umfasst also die zeitlichen Dimensionen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. So erinnert die Eucharistie an das Abschiedsmahl Jesu und vergegenwärtigt seinen Tod und seine Auferstehung. Zugleich schenkt die Eucharistie den Feiernden die Gemeinschaft mit Christus und untereinander und überwindet so aktuell Distanzen und Trennungen, die wir aufgrund der Sünde und unserer menschlichen Schwäche aus eigener Kraft nicht überwinden können. Schließlich antizipiert die Eucharistie das himmlische Hochzeitsmahl, das uns verheißen ist, dessen Vollendung noch aussteht, an dem wir aber doch auch schon teilhaben, wenn wir in Gemeinschaft mit den Engeln und Heiligen in der Liturgie vor dem Thron Gottes stehen und einstimmen in das himmlische Lob Gottes und „Heilig, heilig, heilig" singen.

Diese drei Dimensionen kommen gerade im Eucharistiegebet deutlich zum Ausdruck. Sie finden sich aber auch in vielen anderen Gebeten und prägen das gesamte christliche Beten. Denn christliches Gebet nimmt seinen Ausgang bei den Heilstaten der Vergangenheit, erinnert Gott an seine Taten und seine Verheißungen und aktualisiert die Beziehung zwischen Gott und dem Betenden. Der Mensch, der immer schon von Gott angesprochen ist, gibt Antwort und stellt sich so bewusst in die

Weiterführende Literatur:
Martin Klöckener / Heinrich Rennings (Hg.), Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe. FS L. Brinkhoff, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1989 – Immer noch die beste deutschsprachige Orientierung zu vielen Fragen der Tagzeitenliturgie.
Achim Budde, Gemeinsame Tagzeiten. Das Stundengebet der Gemeinde neu erschließen, in: GD 39 (2005), 121–123.157.180; GD 40 (2006) 6.14.78.84.86[eigentl. 94]. 142; GD 42 (2008) 94.102 – Instruktive Artikelreihe zur Wiederbelebung des täglichen Gebetes in der Gemeinde.

Gegenwart Gottes. Die Psalmen zeigen, dass der Mensch vor Gott lobend, dankend und im frohen Bekenntnis stehen kann, aber ebenso suchend, bittend und klagend. Das Leid der Vergangenheit muss nicht verdrängt werden, weil auch die Verlierer von gestern bei Gott eine Zukunft haben.[15] Vor ihm sind alle Ausflüchte unnötig, weil sie sinnlos sind. Insofern kann Gebet ein Ort der Freiheit sein, weil der Betende vor Gott nicht flüchten kann, aber auch nicht flüchten muss. Schließlich verweist das Gebet immer auch über sich hinaus. Schon die eigene Not und Ohnmacht treiben die Menschen an, Gott nicht nur die Vergangenheit und Gegenwart anzuvertrauen, sondern sein heilendes Handeln in der Zukunft zu erbitten. Wie die betende Kirche so darf auch jeder einzelne Beter aus dem Bewusstsein leben, dass Gott noch Größeres vorhat, als uns bereits zuteil geworden ist. Das erfahrene Heil der Vergangenheit und Gegenwart wird zum Unterpfand jener letzten eschatologischen Erfüllung, in der die Welt nicht mehr gebrochen und stets gefährdet ist, sondern geheilt und vollendet. Im Gebet kann der Mensch seine Gegenwart vor Gott ausbreiten in der Hoffnung, dass Gott bereits jetzt seinen erneuernden und heilschaffenden Geist sendet. In der Begegnung mit dem lebendigen Gott ist aber dann bereits Wirklichkeit, dass unsere Gegenwart nicht einfach heillos und gottlos ist, sondern dass das Werk der Vollendung bereits jetzt beginnt.

Was die großen Gebete der liturgischen Tradition der Kirche zum Ausdruck bringen, kann und darf auch auf die stotternde Rede des Einzelnen übertragen werden. Mit den eigenen Worten und den eigenen Erinnerungen dürfen wir Menschen vor Gott stehen und von dem sprechen, was uns einst widerfahren ist und wovon wir jetzt im Moment bestimmt werden. Angesichts eines angefochtenen Glaubens ist es gut, auch die eigenen Glaubenserfahrungen der Vergangenheit in Erinnerung zu rufen: glückliche Erlebnisse als Kind oder in der Jugend, unbefangene Einbindung in das Leben der Kirche, trostreiche Gottesdienste, Momente tiefsten Gottvertrauens. Solche Glaubenserfahrungen sind nicht beliebig „machbar", sie sind Geschenke, von denen der Mensch lange leben muss. Sie müssen also gehütet und lebendig gehalten werden. Es ist wichtig, Gott und sich selbst daran zu erinnern. Der Beter, der im Gebet an die Gotteserfahrungen von gestern anknüpft, lässt auch in der Stunde der eigenen Gebets- und Glaubensnot die Beziehung wieder lebendig werden, die er einst erlebt hat und aus der er leben konnte. Mögen diese Erfahrungen auch jetzt nicht mehr zu tragen scheinen, so sind sie doch Geschenke der Vergangenheit, die voll Dankbarkeit, vielleicht aber auch mit Sehnsucht in Erinnerung zu halten sind.

Damit ist das Gebetswort von heute – mag es noch so fade und leer erscheinen – rückgebunden an das Gnadengeschehen der Vergangenheit. Insofern qualifiziert das, was gestern war, auch die Gegenwart. Das Gebet reaktiviert also eine Beziehung, die eben nicht nur vergangen ist, sondern wirkmächtig bleibt. Zugleich aber ist das Gebet immer auch von einem Überschuss der Hoffnung bestimmt: Auch das Gebet der größten Glaubensnot, auch die bittere Klage der Gottferne ist am Ende immer

[15] Vgl. *Winfried Haunerland*, Gedächtnis unserer Erlösung. Die Liturgie als Ort der Erinnerung, in: ThPQ 151 (2003), 4–16.

getragen von der Hoffnung, dass sich der einst nahe Gott, der sich jetzt entzieht, doch wieder als der gute und tragende Gott erweisen wird. So kennt das Gebet nicht nur eine Anamnese der Vergangenheit, sondern auch eine Anamnese der Zukunft.

Bei den großen (Vor-)Betern der Vergangenheit lassen sich viele Beispiele für solche Erfahrungen finden. In Psalm 30 heißt es:

„Im sicheren Glück dachte ich einst: Ich werde niemals wanken. Herr, in deiner Güte stelltest du mich auf den schützenden Berg. Doch dann hast du dein Gesicht verborgen. Da bin ich erschrocken." (Ps 30,7f.)

Auch im Schrecken der Gottferne hört der Beter nicht auf zu beten, sondern ruft den Herrn als Helfer an. Wie lange er in der Dunkelheit aushalten musste, verrät der Psalm nicht. Aber wer sich die Notschreie des Beters zu eigen macht, der darf im Modus der Hoffnung danach die weiteren Verse sprechen, auch wenn sie in der aktuellen Not noch uneingelöst sind, dem eigenen Gefühl nicht entsprechen und von den eigenen Erfahrungen nicht gedeckt sind:

„Da hast du mein Klagen in Tanzen verwandelt, hast mir das Trauergewand ausgezogen und mich mit Freude umgürtet. Darum singt dir mein Herz und will nicht verstummen. Herr, mein Gott, ich will dir danken in Ewigkeit." (Ps 30,12f.)

Der Autor: *Geb. 1956, Studium der Kath. Theologie, Priesterweihe 1982, Promotion 1988, Habilitation 1994, Prof. für Liturgiewissenschaft (und Sakramententheologie) in Linz 1996–2001; in Würzburg 2001–2005; in München seit 2005, dort auch Direktor des Herzoglichen Georgianums; wichtige Publikationen u. a.: Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum (1989); Die Primiz. Studien zu ihrer Feier in der lateinischen Kirche Europas (1997); zahlreiche Aufsätze.*

Sigrid Müller

Geben und Nehmen

◆ **Wenn Nächstenliebe das Markenzeichen christlicher Ethik ist und diese nach dem biblischen Zeugnis nicht nur mit der Selbstliebe im Gleichklang stehen (vgl Lev 19,18; Mk 12,29–31 par), sondern auch in der Gottesliebe verwurzelt sein soll, dann scheint alles gesagt zu sein, was für eine christliche Lebensführung wichtig ist. Verschränkt man jedoch diesen Grundsatz – wie es die Autorin in ihrem spannenden Aufsatz macht – mit der Handlungsregel, Geben sei seliger als Nehmen, dann erkennt man sofort, dass der genannte Gleichklang von Selbstliebe und Nächstenliebe eine Herausforderung darstellt und einen entscheidenden Beitrag für ein gelungenes Leben leistet. (Redaktion)**

„Geben ist seliger denn nehmen", haben vermutlich einige Generationen von Christinnen und Christen einander weitergegeben. Eigene Bedürfnisse zurücknehmen können, sie denen anderer unterzuordnen, das waren Tugenden, die im Sinn von Pflichten gelehrt wurden. Heute scheint ein solcher Leitspruch nicht mehr zeitgemäß, und zwar nicht deshalb, weil man angesichts zentraler Schlagworte wie „Ego-Trip" und „Ich-AG" unsere Gesellschaft als egoistisch charakterisieren oder ihr mangelnde Großzügigkeit und Spendenfreude nachsagen könnte. Vielmehr hat die leidvolle Erfahrung, dass solche Regeln, wenn sie selektiv weitervermittelt werden, zur Unterdrückung legitimer Bedürfnisse führen und so dem Leben schaden können, zu einer entsprechenden Skepsis geführt. Man denke an Familien, in denen immer nur eine Person zurücksteckt, oder an viele in der Pastoral oder der sozialen Arbeit tätige Menschen, die aufgrund mangelnder Rücksicht auf sich selbst mit Symptomen eines Burnouts zu kämpfen haben.

Ist der Vorrang des Gebens vor dem Nehmen vielleicht doch nicht ein Markenzeichen christlicher Lebenskunst? Und andererseits: Ist nicht die tätige Zuwendung zum Nächsten so zentral für das Christentum, dass man es gar nicht wagen sollte, den Vorrang des Gebens vor dem Nehmen in Frage zu stellen? Ein Blick in die Geschichte kann freilich zu einer ersten Überraschung führen: Gegenüber der langen Tradition, in der die Gottesliebe im Mittelpunkt theologisch-ethischen Nachdenkens stand, macht sich die im 18. Jahrhundert anbahnende Hervorhebung der Nächstenliebe als eine erst „junge" Entwicklung aus. Ist die Hervorhebung des Gebens, was uns als gute christliche Tradition erscheint, vielleicht gar nicht so verankert, wie wir das glauben?[1]

1 Die Verbindung von Nächstenliebe und Selbstliebe in der Bibel

Die Frage, wie sich Geben und Nehmen im Christentum zueinander verhalten sollen,

[1] *Darlene Fozard Weaver*, Self Love and Christian Ethics, Cambridge 2002, 44–45.

führt uns zur biblischen Wurzel der Hinwendung zum Anderen, zum Gebot der Nächstenliebe. Dabei zeigt sich, dass dieses Gebot mit vielen Fragen verbunden ist: Besteht Nächstenliebe vor allem im Schenken materieller Güter oder in einer bestimmten Einstellung zu und in Gefühlen für die Anderen? Wie ist das Verhältnis von Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe zu sehen? Gibt es einen Primat der Nächstenliebe? Und gibt es überhaupt ein Gebot der Selbstliebe?

Im Alten Testament findet sich kein eigenes Gebot der Selbstliebe, und das der Nächstenliebe bezog sich in seinem historischen Kontext auf die Gruppe gleichgestellter Juden im Exil. Es war zur damaligen Zeit nicht universal zu verstehen.[2] Dennoch stehen Selbstliebe und Nächstenliebe in den alttestamentlichen Texten nicht in Konkurrenz, sondern sind im Gegenteil meist nur in Kombination zu verstehen. Wer eine rechte Liebe zu einem anderen Menschen hat, hat in der Regel auch eine rechte Liebe zu sich selbst; wer zerstörerisch gegenüber anderen wirkt, wirkt auch auf sich selbst zerstörerisch. Der Hinweis auf Lev 19,18 „Räche dich nicht, und trage den Söhnen deines Volkes nicht nach, sondern liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Ich bin Jahwe" verweist auf den für selbstverständlich gehaltenen Selbstbezug des Menschen als Vorbild für die Nächstenliebe. Erst in anderen Kontexten erfährt man, wie Selbst- und Nächstenliebe inhaltlich aussehen kann, dass sie „nicht nur tätige, sondern auch gefühlsmäßige Zuwendung" bedeutet.[3]

Im Neuen Testament findet durch die Bildung des Doppelgebots der Gottes- und Nächstenliebe in den synoptischen Evangelien (Mk 12,29ff.; Mt 22,37ff.; Lk 10,27) eine Weiterentwicklung statt. Paulus erwähnt das Doppelgebot noch nicht. Erst in den Text des Markusevangeliums ging es ein, vermutlich aufgrund der Rezeption einer jüdisch-hellenistischen Schrift, der Testamente der Zwölf Patriarchen[4]: „Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden" (Mk 12,29ff.). Matthäus füllt das Nächstenliebegebot inhaltlich im Sinne von Vergeltungsverzicht und von Barmherzigkeit, d. h. dem Teilen des eigenen Besitzes mit den Armen. Das Verständnis dessen, wer der Nächste ist, wird dabei ausgeweitet: Nicht nur der Gleichgestellte im eigenen Volk, sondern sogar der Feind gehört dazu (Mt 5,38–42). Bei Lukas wird das Gebot der Nächstenlie-

[2] Auch als oberstes Prinzip konnte die Nächstenliebe nicht gelten, weil sonst die Gleichwertigkeit aller Gesetze in der Tora nicht gewahrt worden wäre: *Michael Ebersohn*, Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition (Marburger Theologische Studien 37), Marburg 1993, 248 u. 250.

[3] *Monika Hoffmann*, Selbstliebe. Ein grundlegendes Prinzip von Ethos (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, N.F. Nr. 50), Paderborn u.a. 2002, 109.

[4] *M. Ebersohn*, Das Nächstenliebegebot (s. Anm. 2), 252–253 verweist darauf, dass bei Mk Dtn 6,5 und Lev 19.18 nicht wörtlich zitiert werden. In welcher Weise das Doppelgebot auf Jesus zurückgeführt werden kann, wird daher diskutiert. Ebersohn vertritt die These, dass Markus insofern eine Jesuanische Tradition aufgriff, als ein Einzelgebot aus der Tora herausgenommen und als Zitat über die anderen gestellt werden konnte (wie auch in Röm 13,9 und Gal 5,14); dass das Doppelgebot wahrscheinlich auf Jesus selbst zurückzuführen ist, vertreten *Rudolf Pesch*, Das Markusevangelium II. Teil (HThK), Freiburg i. Br. 1977, 247, und *Josef Ernst*, Das Evangelium nach Lukas (RNT), Regensburg [4]1977, 346.

be in Verbindung mit der Erzählung vom Barmherzigen Samariter so konkretisiert, dass „die barmherzige Hilfe am Notleidenden ohne Ansehen der Person" zum Kern des Gebotes wird.[5] Dadurch erfährt das Gebot eine Universalisierung im Geltungsbereich, es schließt alle Menschen ein. Ist also Geben doch seliger als Nehmen, wenn wir die neutestamentlichen Texte betrachten?

Diese Schlussfolgerung zu ziehen hieße jedoch, zwei wesentliche Aspekte auch der biblischen Befunde zu vernachlässigen: die Verknüpfung der Nächstenliebe mit der natürlichen Selbstliebe und die Verwurzelung der Nächstenliebe in der Gottesliebe.

2 Der natürliche Ausgleich von Geben und Nehmen

Auf die Bedeutung der Gleichrangigkeit von Nächsten- und Selbstliebe macht Udo Zelinka aufmerksam und vergleicht das Gebot der Nächstenliebe mit der Goldenen Regel: „Ebenso wie die Goldene Regel fordert auch das Gebot der Nächstenliebe eine Handlungsmaxime, die sich vom Unparteilichkeitsgedanken leiten lässt. Dabei schreiben beide Formeln einen fiktiven Positionswechsel verbindlich vor, der zum einen die Überprüfung von Eigeninteressen auf ihre Berechtigung ermöglicht, zum anderen die Eigeninteressen des Individuums in Relation zu den Interessen anderer bringt."[6]

In diesem Sinne hatte Gerfried W. Hunold auf den anthropologischen Regelkreis des Umgangs des Menschen mit sich und anderen verwiesen: Auf eine Phase des Strebens nach Erfüllung eigener Bedürfnisse (Instrumentalisierung) folgt der Versuch des Ausgleichs mit einer Vielzahl von Bedürfnissen und Erwartungen, die andere an die eigene Person haben (Arrangierung). Der gelingende Umgang mit diesen Ansprüchen liegt in der Annahme der eigenen Person begründet (Affirmierung). Während die Erfüllung der eigenen und der fremden Bedürfnisse auf einen Ausgleich abzielt, bei dem Selbst- und Nächstenliebe getrennt sind, jedoch in gleicher Berechtigung nebeneinander stehen, verweist die Selbstannahme auf soziale Prozesse, in denen diese positive Einstellung ermöglicht wird, also bereits auf ein Ineinander von Geben und Nehmen.[7]

Wenn aber die Bewegungen der Selbst- und Nächstenliebe als etwas von der Natur Vorgegebenes zu betrachten sind, als natürliche Regungen, die im Idealfall immer wieder zum Ausgleich kommen, braucht es dann überhaupt ein Gebot der Selbst- und Nächstenliebe? Jedenfalls wäre in diesem Fall eine Handlungsregel wie „Geben ist seliger denn nehmen" anthropologisch gesehen falsch, weil sie der Notwendigkeit des Ausgleichs nicht gerecht würde, und sie dürfte dann auch nicht als christliche Regel angesehen werden.

3 Der moralische Vorrang der Nächstenliebe

Tatsächlich hängt nun also viel davon ab, wie wir diese Selbstliebe verstehen. Wenn wir Selbstliebe so verstehen, dass es sich bei

5 *M. Hoffmann*, Selbstliebe (s. Anm. 3), 254.

6 *Udo Zelinka*, Normativität der Natur – Natur der Normativität. Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Funktion von Normen (SThE 57), Freiburg/Schweiz 1994, 214.

7 *Gerfried W. Hunold*, Identitätstheorie: Die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen, in: *Anselm Hertz* u.a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik I, Freiburg–Basel–Wien 1993, 177–195, hier 191–195.

ihr um ein natürliches Streben jedes Menschen nach eigener Glückseligkeit handelt, dann ist es, wie Immanuel Kant hervorhebt, unsinnig, Selbstliebe als sittliche Pflicht zu verstehen: Etwas, was man von Natur aus erstrebt, kann (und braucht) man nicht zugleich in einem Gebot als Pflicht formulieren. In den Bereich der moralischen Pflicht fällt allein das Streben nach der eigenen sittlichen Vollkommenheit. Selbstliebe in diesem Sinne würde bedeuten, sich als sittliches Wesen ernst nehmen und im Guten wachsen zu wollen. Wie Kant das Streben nach persönlicher sittlicher Vollkommenheit inhaltlich damit verknüpft, dass man sich für die Glückseligkeit der anderen Menschen einsetzt – die Kant zunächst in Sorge um deren physisches Wohl versteht –, so könnte man also die Selbstliebe in diesem zweiten, ethischen Sinn, mit der inhaltlichen Erfüllung des Gebots der Nächstenliebe verknüpfen. Die Haltung des „Gebens" wäre es dann, sich selbst die Glückseligkeit der anderen Menschen als Zweck zueigen zu machen, also sich ohne Hoffnung auf Gegenleistung aus eigener Überzeugung für das Wohl der Anderen einzusetzen.

Freilich sieht Kant auch die Grenzen: Als Einschränkung bleibt erhalten, dass man das vom anderen Menschen konkret angestrebte Glück selbst auch für Glück halten muss, d. h. wenn nach meinem eigenen Urteil das Glücksstreben des Anderen unverantwortlich ist, muss ich es nicht befördern.[8] Zudem ist es nicht einfach, Grenzen anzugeben, wie viel Unterstützung der Andere braucht, um die wahren Bedürfnisse zu befriedigen. Könnte diese Unterstützung nur durch Verzicht auf eigene dringende (physische) Bedürfnisse geleistet werden, dann würde das nach Kant einen inneren Widerspruch implizieren: „Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit (seiner wahren Bedürfnisse) Anderer ihre zu befördern, würde eine an sich selbst widerstreitende Maxime sein, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte." Kant folgert daraus, dass diese Pflicht nur eine weite sein könne und dass es unmöglich sei, bestimmte Grenzen anzugeben, wie weit das Schenken ohne Hoffnung auf Wiedervergeltung gehen könne. Wahre Bedürfnisse näher zu bestimmen, so meint er, muss jedem persönlich überlassen bleiben.[9] Nach Kant wäre also Geben seliger denn nehmen, weil sich im Geben, in der Sorge um den Anderen, der Gebende um seine sittliche Vervollkommnung bemüht. Das Nehmen ist freilich völlig berechtigt, weil das Streben nach physischem Wohlergehen zu jedem Menschen gehört und befriedigt werden muss, doch ist es im Rang auf der tieferen Ebene der natürlichen, physischen Bedürfnisse anzusiedeln.

4 Nehmen als Voraussetzung für das Geben

Entwicklungspsychologisch gesehen geht freilich die Nächstenliebe (der Anderen zu mir) meiner Selbstliebe voraus: Durch die Erfahrung des Geliebtwerdens, das dem Kleinkind durch seine Bezugspersonen zuteil wird, kann ein Kind seine eigene Werthaftigkeit erkennen und „durch Teilnahme und Abgrenzung, Identifikation und kritische Distanz" Selbstliebe entwickeln.[10] Die

8 *Immanuel Kant*, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten Zweiter Teil, neu hg. und eingeleitet von *Bernd Ludwig*, Hamburg 1990, 21. Für weiterführende Hinweise danke ich Rudolf Langthaler.

9 Ebd., 27.

10 *M. Hoffmann*, Selbstliebe (s. Anm. 3), 307.

Entwicklung dieser Selbstliebe und eigener Stärke macht wiederum eine Hingabe an die Anderen, die nicht wieder von Egoismus oder einer selbstausbeuterischen Haltung geprägt ist, möglich.[11]

Eine solche gesunde Selbstliebe hat aus moralpsychologischer Perspektive große Bedeutung: Mit Zunahme einer realistischen (und liebenden) Selbstsicht, die weder zu einer Über- noch zu einer Unterbewertung der eigenen Person führt, geht auch eine Selbsterziehung einher: Zielvorstellungen und Gefühle werden mehr und mehr „erzogen", d. h. sie führen mehr und mehr zu Sinnerfüllung hin. Durch die wahre Selbstliebe erschließt sich auch der Wert anderer Personen und Dinge. „Selbstliebe durchwirkt das Sittlich-Sein und die ethische Grundeinstellung des Menschen und ermöglicht eine Wertorientierung, die nicht von Zwang und Angst, sondern von verinnerlichten Werten und echten Schuldgefühlen als Verrat an der eigenen Identität bestimmt ist. Nur, wenn das Ziel des sittlichen Strebens mit dem Ziel der eigenen Vervollkommnung Hand in Hand geht, können Werte und Normen individuelle Bedeutung erlangen."[12]

5 Geben und Nehmen – ein Ausgleich?

Philosophisch wird dieses Ineinander von Zuwendung zum Anderen und eigener moralischer Entwicklung unter dem Stichwort der „Anerkennung" formuliert. Eine solche „Anerkennung" vollzieht sich beispielsweise nach Hegel in zwei Schritten: „Erstens muss es dem Individuum möglich sein, sich im Anderen zu erkennen und seine Selbständigkeit, vom Anderen unterschieden zu sein, aufgeben. Der Andere erweist sich nicht als etwas, was dem Individuum fremd ist, sondern als wesensgleich. So ist der Selbstverlust im Anderen zugleich ein Sich-Finden im Anderen als Selbst. Zweitens muss das Individuum sich wieder vom Anderen distanzieren und seine Selbständigkeit zurückgewinnen, indem es sein Fürsichsein gegen den Anderen behauptet. Der Unterschied, den das Individuum zwischen sich und dem Anderen deutlich machen will, bezieht sich nicht auf die natürlichen Besonderheiten seiner Individualität, sondern besteht in der Demonstration seiner Unabhängigkeit von Naturbestimmungen und damit in der Fähigkeit, sich selbst bestimmen zu können."[13]

Die Trennung zwischen eigenem Wohl und Wohl des Anderen gelingt jedoch nach Hegel nicht mehr, wenn zwei Menschen in engen Familienbanden stehen. Die familiale Handlung ziele auf das Glück und das Wohl des *Anderen* ab und sei grundlegend empathisch und altruistisch orientiert; je nach Bedürftigkeit erhalte jedes Familienmitglied emotionale und materielle Zuwendungen. Allerdings seien solche Formen moralisch-altruistischer Handlungen in der sozio-politischen Ordnung nur möglich, wenn sie einen durch institutionelle Strukturen geschützten Raum hätten, nämlich die Familie.[14]

11 Ebd., 325.

12 Ebd., 323f. Vgl. *Georg Beirer*, Selbst werden in Liebe. Eine Begründung christlicher Ethik im interdisziplinären Dialog, St. Ottilien 1988, 344ff.

13 *Susanne Brauer*, Natur und Sittlichkeit. Die Familie in Hegels Rechtsphilosophie (Alber – Reihe Praktische Philosophie Bd. 79), Freiburg–München 2007, 196.

14 Ebd., 200.

6 Altruismus als verkappter Egoismus?

Doch sind wir Menschen überhaupt zu einer Wertschätzung anderer Menschen fähig, die nicht erneut an egoistische Interessen gekoppelt ist? Anfragen an die Bedeutung und moralische Qualität von Nächstenliebe kommen derzeit aus der Evolutionsbiologie. Dort kann man die These finden, dass das, was wir als altruistisches Verhalten bezeichnen, z. B. ein Geben ohne Erwartung einer Gegenleistung, ein verkappter genetischer Egoismus sei: Was wir für die eigenen Kinder tun, dient letztlich der Weitergabe unserer Gene. Doch rein biologisch lässt sich nicht erklären, warum sich jemand auch für nicht verwandte Menschen einsetzt. Daher musste die genetische Theorie durch die Theorie der Weitergabe kultureller Handlungsmuster erweitert werden. Diese erlauben es nun, dass Altruismus durch indirekte Anerkennung oder durch Gegenleistungen nicht unmittelbar Betroffener belohnt wird; schließlich wird von einem Religions-Altruismus gesprochen, da Religionen ein über die Verwandtschaft hinausgehendes altruistisches Verhalten überliefern; doch auch ein Vernunft-Altruismus lässt sich nicht ausschließen, in dem die Gleichwertigkeit der Interessen anderer Menschen erkannt wird und entsprechende Handlungen möglich werden. Ein kulturell ausgebildeter Altruismus überschreitet also immer das Biologische und kann daher entwicklungsbiologisch nicht widerlegt werden.[15] Wenn Lehrer besonders verhaltensauffälligen Kindern mit viel Liebe begegnen und sie in der Ausbildung eines gesunden Selbstwertgefühls unterstützen, so kann das als vernunftgemäße Handlung, als ein Geben im Sinne der Nächstenliebe gesehen werden, und es bedarf keiner etwa zugrundeliegenden selbstsüchtigen Haltung für ihre Erklärung. Inwiefern aber kann nun das Geben, kann der Einsatz für den Anderen, kann die Nächstenliebe als Ausdruck einer christlichen Lebenskunst angesehen werden?

7 Gottesliebe und Selbstliebe: Alles geben – und noch mehr zurückbekommen

Hier hilft ein Blick auf die Verknüpfung von Nächsten- und Gottesliebe: Geben und Nehmen sind schon immer ein Thema im Verhältnis des Menschen zu Gott. Meist wird der Zusammenhang so beschrieben, dass die Gottesliebe eine ermöglichende Bedingung für die rechte Selbstliebe ist: „Zudem befähigt erst die Gottesliebe als bedingungslose Annahme des Menschen zu wahrer Selbstliebe. Befreit vom Zwang der Selbstrechtfertigung wird der Mensch zur Liebe befreit.“[16] Die Gottesliebe kann zur Aufgabe falscher Vorstellungen von sich selbst führen, so dass das wahre Selbst des Menschen zum Vorschein kommt und dadurch eine wahre Selbstbejahung und Selbstliebe ermöglicht wird. Wenn Menschen sich Gott hingeben, z. B. im Akt der Anbetung, dann finden sie zugleich auch zu sich selbst, werden von Gott mit

[15] *Hubert Meisinger*, Liebesgebot und Altruismusforschung. Ein exegetischer Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft, Freiburg Schweiz/Göttingen 1996, 249–250. Dazu auch *Christian Illies*, Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur, Frankfurt a. M. 2006, 194–202.

[16] *M. Hoffmann*, Selbstliebe (s. Anm. 3), 133.

einem neuen Namen benannt und zur Vollendung geführt.[17]

Die Hinweise des Neuen Testaments, man solle sich um Gottes Willen selbst verleugnen, kann man daher durchaus als Ablehnung eines Egoismus deuten, nicht aber einer wahren Selbstliebe.[18] „Selbstliebe ist die Annahme der geschenkten Liebe Gottes, das Bejahen seiner selbst aufgrund der erfahrenen Liebe Gottes."[19] Diese Hingabe an Gott fördert also stets die je individuelle Ausprägung des Menschen.[20]

Wichtig ist, dass in dieser Reflexion über die Hingabe an Gott deutlich wird, dass Autarkie aus christlicher Sicht kein Gut ist, keinen Gewinn bringt. Im Gegenteil: es ist wichtig, empfangen zu können, ja, sich empfangen zu können. Zuwendung annehmen, Geschenke annehmen, sich beglücken zu lassen – all das steht am Anfang eines gelingenden Lebens eines Menschen, der letztlich alles, das gesamte Leben, aus der Hand Gottes entgegen nimmt.

8 Selbst werden am Anderen, durch den Anderen

Lässt sich dieses ungleiche Verhältnis von Geben und Nehmen, wie es sich in der Zuwendung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott ereignen kann, auch auf das Verhältnis von Selbstliebe und Nächstenliebe übertragen? Ist Geben vielleicht seliger denn Nehmen, weil wir, indem wir uns Anderen geben, selbst wachsen, uns selbst reicher zurückbekommen? Dass dies nicht so einfach sein kann, sagt uns unsere eigene Erfahrung. Markant sind dazu die Gedanken Martin Bubers und Emmanuel Lévinas'. Martin Buber hat das Gebot der Nächstenliebe in Leviticus übersetzt als: „Liebe deinen Nächsten, denn er ist dir gleich" oder als „denn er ist wie du" bzw. „denn das bist du"[21]. Buber weist darauf hin, dass erst dadurch, dass der Andere mich anspricht, ich ihn zunächst als ein Du erfahre und dann, in meiner Antwort, zum Du für den Anderen werde, ich meiner selbst als Person gewahr werde. Die Beziehung, die dadurch entsteht, führt die beiden Menschen von ihrem Eigenstand weg. Indem sich Menschen einander hingeben, werden sie erlöst, vermögen sie, ihrer Bestimmung zu folgen und ihr Wesen zu erfüllen, Mensch zu sein.[22] Im Nehmen werde ich meiner selbst gewahr, im Geben werde ich zu dem, der ich sein soll.

Doch ist das immer so harmonisch? Lévinas kritisiert an dieser Vorstellung die Reziprozität, die dieser Vorstellung von Geben und Nehmen zugrunde liegt. Für ihn ist das Besondere der sozialen Beziehung, dass sie streng asymmetrisch ist: Die

17 *Gerhard Brandl*, Handeln aus Liebe? Der Dekalog aus individualpsychologischer Sicht. Mit einem Nachwort von Erwin Ringel, Eschborn bei Frankfurt a. M. ²1997, 73.

18 *M. Hoffmann*, Selbstliebe (s. Anm. 3), 133.

19 Ebd., 311.

20 *Monika Hoffmann*, Spiritualität und/oder Selbstliebe, Ethica 11 (2003), 295–301, hier 298.

21 Zur Kritik an dieser Übersetzung: *Theodor C. Vriezen*, Bubers Auslegung des Liebesgebots, Lev. 19, 18b, Theologische Zeitschrift 22 (1966), 1–11, hier 7; *Johannes Fichtner*, Der Begriff des ‚Nächsten' im Alten Testament mit einem Ausblick auf Spätjudentum und Neues Testament, in: *Ders*. (Hg.), Gottes Weisheit. Gesammelte Studien zum Alten Testament (Arbeiten zur Theologie, 2. Reihe, Bd. 3), Stuttgart 1965, 88–115, hier 104.

22 *Martin M. Lintner*, Eine Ethik des Schenkens. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe und ihrer Aporien (Studien der Moraltheologie 35), Wien 2006, 143.

Trennung zwischen dem einen und dem anderen Menschen wird nicht aufgehoben, nur transzendiert; der Andere tritt nicht in Verbindung zu mir, es herrscht keine Gegenseitigkeit, kein Ausgleich, sondern ich werde „vom Anruf des Anderen getroffen und dadurch in die ethische Verantwortung für den Anderen gerufen“[23]. Indem ich mich auf diesen Appell der Verantwortung einlasse, öffne ich meine Welt und gebe sie dem Anderen. Die Nächstenliebe, das Geben, wird damit zur Antwort auf den unvermeidlichen, nicht delegierbaren Appell des Anderen in seiner Bedürftigkeit an mich, dem ich nicht ausweichen kann, dem ich mich nur verweigern kann. Das Gefühl von Schuld – wenn dieser Anspruch zu spüren war, wir ihm aber nicht nachgekommen sind – gehört zu dieser ethischen Urerfahrung, die jedem rationalen Abwägen vorausgeht. Nicht das Beschenktwerden, sondern das Schenken-Sollen steht also im Vordergrund.

Weiterführende Literatur:
Monika Hoffmann, Selbstliebe. Ein grundlegendes Prinzip von Ethos (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, N.F. Nr. 50), Paderborn u.a. 2002. Eine breiter Überblick über psychoanalytische, biblische, systematisch-historische (Augustinus, Thomas von Aquin) und systematische (tugend- und normethische) Aspekte.
A. M. J. M. Hermann van der Spijker, Narzisstische Kompetenz – Selbstliebe – Nächstenliebe. Sigmund Freuds Herausforderung der Theologie und Pastoral, Freiburg–Basel–Wien 1992. Darstellung der Lehre Freuds mit biblischer Einbettung und einem frauenspezifischen Anwendungskapitel.
Darlene Fozard Weaver, Self Love and Christian Ethics, Cambridge 2002. Zur Bedeutung der Selbstliebe für die theologische Ethik, in Auseinandersetzung mit feministisch-ethischen Ansätzen.

9 Gottes Liebe – Anfang jeder Zuwendung zum Nächsten

Die Erfahrung eines unbedingten ethischen Anspruchs an uns können wir am ehesten als etwas Harmonisches sehen, wenn wir an die Situation der Geburt eines Kindes denken: Das zu sehen bedeutet, zur Fürsorge herausgefordert zu sein, und dennoch ist das Schenken-Sollen eine Antwort auf das Geschenk des Kindes. Doch nicht bei allen Menschen, die uns begegnen und uns mit ihrem je eigenen Anspruch entgegentreten, können wir angemessen reagieren oder gar das Gefühl des gleichzeitig Beschenktwerdens empfinden. Sind wir nicht durch diesen unmittelbaren ethischen Anspruch heillos überfordert?

Was wir jedenfalls aus Lévinas’ Beobachtungen erkennen können ist, dass Nächstenliebe den Charakter der Unmittelbarkeit hat: Es bedarf keines zusätzlichen Gebotes, keines „Umweges“ über ethische oder göttliche Gesetze, um deren Anspruch geltend zu machen. Doch wie sieht die Antwort auf diesen Anspruch aus? Die Erfahrung des Geschenktseins, die wir im Gebet, in der Öffnung für Gottes Liebe erfahren, sagt uns, dass wir, wenn wir uns für den Anderen öffnen, immer schon getragen sind von Gottes Wirken in uns, das wir Gnade nennen. In der Annahme dieses göttlichen Wirkens lieben wir Gott, so dass es keine Nächstenliebe gibt, die nicht zu-

[23] Ebd., 145.

gleich Gottesliebe wäre. In den Worten von Karl Rahner: „Überall dort, wo der Mensch in wirklich personaler Freiheit sich dem Nächsten öffnet, hat er immer schon, weil das alles schon umfangen ist von der Gnade Gottes, mehr getan als bloß gerade diesen Nächsten geliebt."[24] Es ist also gut, dem Anspruch des Anderen, um seiner selbst willen geliebt zu werden, nachzukommen; die Nächstenliebe macht der Gottesliebe keine Konkurrenz.[25] In der eindeutigen Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe, von Religion und Ethos im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe wird „die Nächstenliebe … sogar als Realisation der Gottesliebe begriffen"[26]. Durch die Zuwendung zum Anderen stimmt man in Gottes Zuneigung zu diesem Menschen ein, kommt mit Gottes Liebe in Gleichklang und kann dadurch selbst eine Gotteserfahrung machen.

Als Grundakt des Menschen ist die personale Liebe zu einem anderen Menschen nach Ansicht von Karl Rahner zugleich der primäre Akt der Gottesliebe, im Sinne von Mt 25,40: „Was du dem geringsten meiner Brüder getan hast, das hast du mir getan"[27]. Da Liebe freilich immer nach dem Absoluten strebt und kein Mensch in seiner Begrenztheit diese absolute Liebe rechtfertigen kann, zielt jede Nächstenliebe immer auf die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe in Christus bzw. auf Gott als den tragenden Grund aller Wirklichkeit, also auf ein Mehr als den anderen Menschen. Und dennoch ist jeder Mensch in seiner konkreten Individualität wichtig, weil Gott das Heil jedes einzelnen Menschen will.[28]

10 Wachsen in der christlichen Authentizität durch den Anderen

Geben und Nehmen zeigen sich als zwei wichtige Momente einer christlichen Lebenskunst. Wer nicht nehmen kann, weil ihm Liebe verweigert wird, tut sich auch schwer, sich selbst vertrauensvoll an andere Menschen zu verschenken. Wer Andere und sich selbst in ihrer Eigenheit schätzen lernt, kann Geben und Nehmen als eine Einheit erfahren, die bei aller Hingabe zum eigenen Wachstum beiträgt – in der Einübung in die Liebe Gottes, in die Unbedingtheit seiner Zuwendung, in der ethischen Haltung der Entschlossenheit, andere Menschen in ihrem Streben nach Glückseligkeit tatkräftig zu unterstützen. Und schließlich sind da Momente des Gebens, die über jede Reziprozität, jede erwartbare Gegenleistung hinausgehen: in der Familie grundgelegt, aber lebbar und erfahrbar mit jedem Menschen. Dass wir

24 *Karl Rahner*, Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt, Freiburg i. Br. [5]1971, 91.

25 Vgl. *Christine Bittenbinder*, Die Nächstenliebe als Inbegriff des christlichen Daseins. Zur Deutung der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe bei Karl Rahner. Diplomarbeit Universität Wien, Kath.-theol. Fak. 1994, 14, mit Zitat von *Karl Rahner*, Rechtfertigung und Weltgestaltung in katholischer Sicht, in: *Ders*., Schriften zur Theologie XIII, Einsiedeln 1978, 307–322, hier 319: Ein Missverständnis wäre es, wenn man den Anderen so verstünde, dass er nur „eine bloße äußere Gelegenheit wäre, anlässlich derer Gott selbst allein geliebt werden würde."

26 M. Hoffmann, Selbstliebe (s. Anm. 3), 133.

27 *Karl Rahner*, Über die Einheit von Nächsten- und Gottsliebe, in: *Ders*., Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln [2]1968, 277–299.

28 *Andrea Tafferner*, Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts (Innsbrucker theologische Studien 37), Innsbruck–Wien 1992, 223–229.

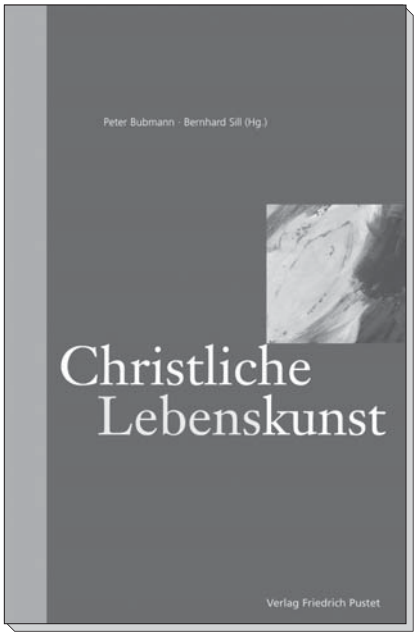
uns geben, gelingt in diesen Momenten nur als ein „freies Geschenk, als Bereitschaft des Geistes, als immer neues freies Sich-Entscheiden für die Gabe Gottes, als Phantasie der Selbstlosigkeit, als Fröhlichkeit des Freude-Machens, als Mut, sich zu verschwenden oder wie wir dies immer beschreiben wollen."[29] Ähnlich, aber in etwas weniger harmonischen Worten formuliert Martin Lintner: „Wahrscheinlich besteht darin die Faszination und der Reiz des Schenkens, dass sich in ihm der Widerstand dagegen, alle Lebensbereiche dem Prinzip des ökonomischen Denkens zu unterwerfen, performativ Bahn bricht und dass sich in ihm bei aller Gebrochenheit und Gefährdetheit menschlicher Kommunikation und Beziehung eine grundlegende Botschaft Gehör verschafft: ‚Du bist angenommen und geliebt', selbst auf die Gefahr hin, dass die geliebte Person diese Botschaft nicht erwidert."[30] Denn mit letzten Sicherheiten, so meint er, kann man in der Ausgesetztheit und Fragmenthaftigkeit des Lebens nicht mehr rechnen. Es ist letztlich eine Glaubensfrage, wie wir uns angesichts des Anderen entscheiden.

Die Autorin: *Geb. 1964, Studium der Katholischen Theologie, lateinischen und italienischen Philologie in Tübingen und Rom, seit 2007 Professorin für Moraltheologie an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien. Ausgewählte Publikationen: Spiritualität am Krankenbett – Motivation, Grundlage, Kriterien und Ziel aus einer christlichen Perspektive, in: Ulrich H. J. Körtner / Sigrid Müller / Maria Kletečka-Pulker / Julia Inthorn (Hg.), Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett (Schriftenreihe Ethik und Recht in der Medizin, Bd. 3), Wien/New York 2009, 200–209; S. Müller / Michael Rosenberger / Walter Schaupp / Werner Wolbert, Ethikkodex professioneller Seelsorger, Stimmen der Zeit 227 (Juli 2009), 447–458; Zwischen Spiritualität und Moral – die Rolle der caritas in der moraltheologischen Reflexion der via moderna, Archa Verbi 3 (2006), 172–194.*

[29] *Bernhard Welte*, Dialektik der Liebe. Gedanken zur Phänomenologie der Liebe und zur christlichen Nächstenliebe im technologischen Zeitalter, Frankfurt a. Main 1973, 79–80.

[30] *M. Lintner*, Eine Ethik des Schenkens (s. Anm. 22), 460.

Lebenskunst



Peter Bubmann/Bernhard Sill (Hg.)
Christliche Lebenskunst

384 Seiten, Halbleinen mit Lesebändchen
ISBN 978-3-7917-2140-8
€ (D) 24,90/sFr 42,90

„Lebenskünstler" fallen nicht vom Himmel; die Kunst, gut und sinnerfüllt zu leben, will gelernt sein. Das Christentum hält dazu einen reichen Erfahrungsschatz bereit, der hier in 40 Kapiteln für konkrete Alltagsthemen erschlossen wird.
Wie man dem eigenen Leben Form und Ausdruck verleihen oder das Zusammenleben mit anderen gestalten kann, wie man dem Leben Ziel und Richtung verleiht oder wie die eigene Spiritualität weiterentwickelt werden kann: Darüber schreiben anerkannte katholische und evangelische Autorinnen und Autoren.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

Eberhard Schockenhoff

Warum Fasten und Feiern?

Menschliches Maß und Übermaß

◆ **Des Menschen Frage nach Maß und Übermaß hat schon in der antiken Philosophie der Lebenskunst ausführliche Erörterung erfahren – stellvertretend sei hier auf Epikur verwiesen. Die christliche Tradition hat sie u. a. in den religiösen Praktiken des Fastens und Feierns tradiert. Gewiss wird man nicht sagen können, dem Christentum sei die Balance zwischen diesen beiden Polen immer gelungen. Vielleicht aber fällt es unserer Zeit am schwersten, beide Pole überhaupt noch zusammenspannen zu können. Der Freiburger Moraltheologe Eberhard Schockenhoff zeigt in seinem Beitrag, worin Sinn und Kunst des Fastens wie Feierns aus christlicher Sicht bestehen. (Redaktion)**

„Warum fasten deine Jünger nicht?“ (vgl. Mt 9,14), wurde Jesus von den Zeitgenossen gefragt. Will er in seinem öffentlichen Auftreten nach damaligem Verständnis Züge eines Religionsgründers aufweisen, dann muss – diesen Schluss legt die Frage nahe – Jesu Anhängerschaft die Ernsthaftigkeit der religiösen Überzeugungen und den Anspruch der neuen Lehre durch strenges Fasten untermauern. Eine Religion ohne Fasten, das war in einer von apokalyptischen Erwartungen und Ängsten geprägten Umwelt, in der Jesus sein Evangelium von der bedingungslosen Liebe seines Vaters zu allen Menschen verkündete, offenbar undenkbar.

Protagonist solch religiöser Erwartung war die schroffe Gestalt des Johannes, des Mahners und Propheten, der die Menschen dazu aufrief, Buße zu tun, um dem kommenden Gericht zu entgehen. Jesus antwortet auf die Frage, warum seine Jünger nicht fasten, mit einer entwaffnenden Gegenfrage, die das Unterscheidende seiner Sendung zu der des Johannes auf den Punkt bringt: „Können denn die Hochzeitsgäste trauern, solange der Bräutigam bei ihnen ist?“ (Mt 9,15). Das, worauf es im Christentum am meisten ankommt, ist weder eine religiöse Lehre noch eine religiöse Praxis, keine Leistung, die der Mensch erbringt, um der Gemeinschaft Gottes würdig zu werden, sondern eine Person: Jesus Christus, in dessen Leben und Verkündigung, in dessen Sterben und Auferwecktwerden der dreieine Gott selbst den Menschen gleich geworden ist. Anders als die Umkehrbewegung, zu der Johannes unter dem Vorzeichen höchster apokalyptischer Not aufrief, führt die Jesus-Bewegung nicht zu einer asketischen Religion. Sie gewinnt ihr Unterscheidungsmerkmal gegenüber allen anderen Religionen in der Tradition des jüdischen Messianismus durch die Vorstellung, dass Gott in der Geschichte handelt, dass er die Nähe des Menschen sucht und seine Verheißungen erfüllt – nicht erst in ferner Zukunft, am

Tag des Gerichts, sondern schon jetzt mit dem Anbruch seines Reiches, das Jesus verkündet.

Im Anbruch des Reiches Gottes, wenn der Hausherr zum Gastmahl einlädt, kann man nicht fasten, ohne den *Kairos* der Stunde zu verfehlen, in der Gott beginnt, seine Verheißung zu erfüllen. Deshalb ist das Fasten im Christentum rechtfertigungsbedürftig geworden. Es ist nicht mehr Selbstzweck, sondern kann nur noch als Einweisung in den doppelten Weg der Liebe zu Gott und dem Nächsten geübt werden, den Jesus selbst als zentralen Inhalt seiner Botschaft bezeichnet. Fasten und Feiern gehören daher notwendig zusammen, nicht nur, weil sie allgemeine anthropologische Möglichkeiten benennen, die in ihrer spannungsvollen Einheit Teil der menschlichen Lebensform sind, sondern vor allem deshalb, weil Fasten und Feiern zu einem leibhaft-konkreten Gestus der Liebe werden können, die nach der Weisung Jesu Gott, den Nächsten und das eigene Ich umfassen soll.

1 Fasten und Feiern als Ausdruck der Gottesliebe

Trotz der unverkennbaren Distanz Jesu zur religiösen Fastenpraxis seiner Zeit entwickelte sich diese auch im Christentum. Da Jesus selbst nur das als persönliche Mehrleistung gedachte private Fasten ablehnte, mit seinen Jüngern aber die verpflichtenden Fasttage des Judentums einhielt, konnte sich die in der frühen Kirche gebräuchliche Praxis eines zweitägigen Fastens in der Woche auf das Beispiel Jesu selbst berufen. Allerdings wählte die frühe Christenheit bewusst zwei von den jüdischen Fastenzeiten abweichende Fasttage, nämlich statt des Montags und Donnerstags den Mittwoch und Freitag. Nach einer frühen Überlieferung, die von der Didache bezeugt wird (Kap. 8,1), galt der Mittwoch als Tag der Gefangennahme Jesu und der Freitag als sein Sterbetag. Das Fasten wurde so zum wöchentlichen Gedächtnis der Passion Jesu. In dieser symbolischen Funktion trat ihm später das jährliche Fasten zur Vorbereitung auf das Triduum paschale, die drei österlichen Tage, zur Seite, das anfangs nur wenige Tage dauerte, später nach biblischem Vorbild – zur Erinnerung an das vierzigtägige Fasten Jesu (vgl. Mt 4,2; Lk 4,2) und das Fasten des Mose (vgl. Ex 34,28) – auf die mehrwöchige Fastenzeit ausgeweitet wurde. Daneben kannte die frühe Kirche das Fasten als Vorbereitung auf den Empfang der Taufe oder des Bußsakraments. Beide wurden als wichtige Einschnitte in die eigene Lebensgeschichte, ja geradezu als entscheidende Lebenswenden empfunden, die den Anbruch des Reiches Gottes in der alten Welt darstellten und das Ereignis des universalen Äon(en)-wechsels in der persönlichen Existenz jedes einzelnen Christen wiederholte.

Mit den unterschiedlichen Formen, die das Fasten als Gebetsfasten, als Bußfasten oder als Initiationsfasten annahm, verbanden sich unterschiedliche theologische und spirituelle Motive. Nicht alle davon halten der sachlichen Kritik im Namen des Evangeliums stand. So trat nicht selten die befreiende und heilende Bedeutung des Fastens in den Hintergrund. Fasten erschien als eine eigenständige, gesetzlich geregelte Bußleistung des Menschen, durch die er sich Gottes Barmherzigkeit verdienen wollte. Es verlor sein Gegenstück im Feiern, das – wie ein Widerlager – vor dem Abgleiten in eine rigide Bußpraxis bewahren sollte. Diese Fehlentwicklung hat das Fasten als Ausdruck der Gottesliebe, die wiederum in Gefahr stand, als eine be-

sondere religiöse Leistung des Menschen interpretiert zu werden, zu Recht in Misskredit gebracht.[1]

Dennoch kann Fasten die Begegnung mit Gott nicht nur vorbereiten, sondern auch selbst zu einem existenziell vollzogenen Ausdruck der Gottesbegegnung werden. Es kann zu einem Beten mit Leib und Seele werden, das mit der Aufforderung Jesu, Gott mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all seinen Gedanken zu lieben (vgl. Mt 22,37), bis in die elementaren Reaktionsweisen des Körpers im zeitweisen Verzicht auf Nahrungsaufnahme hinein ernst macht. Wenn die christliche Theologie Gott unter Aufnahme platonischer Denkmotive als höchstes Gut bezeichnete, verstand sie darunter nicht nur die Summe aller anderen Güter oder den emphatischen Inbegriff all dessen, was das Leben nach irdischen Maßstäben erstrebenswert und gut macht. Vielmehr nannte sie Gott in einem unvergleichbaren, schlechthin überragenden Sinn das höchste Gut, weil er als Ursprung und Ziel alles Guten allen irdischen Gütern vorgezogen werden soll.

Wie aber kann der Mensch Gott als sein höchstes Gut über alles andere hinaus lieben? Erzwingt die Gottesliebe die radikale Absage an alle irdischen Güter, an Eigentum und Besitz, an Sexualität und eheliche Liebe, an Macht und Besitz, an Reichtum und Ansehen unter den Menschen? Diese in manchen häretischen Strömungen des Urchristentums und der mittelalterlichen Kirche (Manichäer, Albingenser, Katharer) vollzogene Konsequenz läuft in ihrer Leibfeindlichkeit auf eine Missachtung des Schöpfers hinaus, die mit der recht verstandenen Gottesliebe unvereinbar ist. Wer Gott liebt, liebt auch seine Schöpfung, in deren zweckfreiem Spiel der Schöpfer sich zur eigenen Ehre und zum Wohl des Menschen selbst verherrlicht. Biblisch begründet und christlich kann das Fasten daher nur bleiben, wenn es sich durch seinen Widerpart, das Feiern, an die am Schöpfungsmorgen gesprochenen göttlichen Segensworte erinnern lässt: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut“ (Gen 1,31). Zudem entgeht eine religiöse Fastenpraxis, die Gott auf Kosten der insgeheim verachteten geschaffenen Dinge über alles lieben möchte, nicht der heimtückischen Dialektik einer Verendlichung Gottes. Der unendliche Gott gerät auf diese Weise in eine Konkurrenzsituation zu allem endlich Guten, da er diesem auf der gleichen Ebene vorgezogen werden soll. Auf diese Weise wird Gott nicht als höchstes Gut geehrt, wie es das erste Gebot fordert, sondern zum *anderen* Gut neben den Gütern des Lebens, die um seinetwillen zurückgesetzt werden.

Dennoch verweist der Verzicht im Fasten auf ein wichtiges Moment der Gottesliebe. Der Mensch kann Gott nicht „über alles“ lieben, wenn er zuvor und zugleich alles andere, was das Leben zum Genuss anbietet, ebenfalls lieben möchte. Wenn er die Reihe aller irdischen Vergnügungen – das festliche Mahl, der kulinarische Genuss wird von Jesus wiederholt als Bild der höchsten Erfüllung des Menschen herangezogen – vollständig auskostet, gerät die Absicht, obendrein noch Gott als höchstes Gut zu genießen, leicht zur frommen Lebenslüge. Gott ist kein Zuschlag zu einer verfeinerten Genussfähigkeit, die keinen Kandidaten des Glücks auslassen möchte; er ist kein *surplus*, das dann noch

[1] Vgl. *Anselm Grün*, Art. „Fasten: Historisch-theologisch“, in: LThK³ III, 1189ff.

winkt, wenn der Becher des Lebensglücks bis auf den Boden ausgetrunken ist. Vielmehr bedarf die Gottesliebe einer bewussten Unterbrechung; sie setzt auf eine frei gewählte Nicht-Befriedigung, einen bewussten zeitweiligen Verzicht auf das an sich Notwendige und Gute, um Gott „über alles" lieben zu können.

„In allem ist etwas zu wenig", mit dieser Verszeile aus einem ihrer Gedichte beschreibt *Ingeborg Bachmann* die existenzielle Logik, durch die das Fasten gegenüber dem Feiern zur anderen Form der Gottesliebe, zu ihrer Fremdgestalt werden kann, die sie an ihr eigentliches und letztes Ziel erinnert. Alles kann nicht alles sein. Deshalb kann man Gott nicht mehr mit ganzem Herzen, ganzer Seele und all seiner Kraft lieben, wenn man zugleich alles andere mit gleicher Intensität lieben möchte. Das Gebot, Gott „über alles" zu lieben, erweist seinen letzten Ernst darin, dass es auch die Freiheit zum symbolischen Verzicht und zur gelassenen Distanz gegenüber menschlich sinnvollen Werten einschließt.

Solange sich die Hoffnung auf das Reich Gottes nicht auch greifbar und konkret darin zeigt, dass sie ein Stück des Glücks dieser Erde aus der Hand geben kann, einfach weil es im Vergleich zu dem, worauf sie sich eigentlich richtet, nicht alles sein kann, bleibt diese Hoffnung einem bloßen Überbau oder einer frommen Verklärung der Wirklichkeit zum Verwechseln ähnlich. Ihre Eindeutigkeit als Hoffnungsgestalt des christlichen Glaubens gewinnt die Sehnsucht nach dem ewigen Leben nur, wenn sie nicht reines Verlangen bleibt. Das Fasten bereitet das Fest der Gottesliebe dadurch vor, dass der Fastende die Reihe der irdischen Erfüllungen nicht bis zum letzten Atemzug auskostet, sondern an einer elementaren körperlichen Grundfunktion, der Aufnahme von Speise und Nahrung, bewusst eine Leerstelle auf Zeit offenhält, die ihn an sein höchstes Lebensziel, die Begegnung mit dem lebendigen Gott erinnert.

2 Fasten als Ausdruck der Nächstenliebe

Strenges Fasten kann aufgrund der dabei auftretenden Mangelerscheinungen und ambivalenten Gefühle (Kopfweh, Schwindel, Schwäche, später aber auch Leichtigkeit, Entspannung, Gelassenheit) den Einzelnen isolieren und zu einer übertriebenen Aufmerksamkeit auf das eigene Ich und die eigenen Körpergefühle verleiten. Diese Erfahrung veranlasst bereits den Propheten Jesaja zu einer eindringlichen Warnung vor der Gefahr eines egoistischen, veräußerlichten Fastens, das den Fastenden gegenüber der Not des Nächsten und schreiender sozialer Ungerechtigkeit abstumpfen lässt. „Seht, an euren Fasttagen macht ihr Geschäfte und treibt alle eure Arbeiter zur Arbeit an. Obwohl ihr fastet, gibt es Streit und Zank und ihr schlagt zu mit roher Gewalt" (Jes 58,3). Ein derartiges Fasten verschafft bei JHWH kein Gehör; es ist ihm vielmehr ein Gräuel, da es das Unrecht, dessen Nutznießer der Fastende ist, nur unter dem Deckmantel geheuchelter Frömmigkeit kaschiert. Gegenüber dieser Gefahr des Rückzuges auf das eigene Ich und seine Wünsche fordert der Prophet dazu auf, das Fasten als Dienst am Nächsten zu verstehen: „Das ist ein Fasten, wie ich es liebe: Die Fesseln des Unrechts zu lösen, die Stricke des Jochs zu entfernen, die Versklavten freizulassen, jedes Joch zu zerbrechen, an die Hungrigen dein Brot auszuteilen, die obdachlosen Armen ins Haus aufzunehmen, wenn du einen Nackten

siehst, ihn zu bekleiden und dich deinen Verwandten nicht zu entziehen“ (58,6–7).

Die von Jesaja geprägte Liste sozialer Verhaltensweisen, auf die Jesus in seiner Parabel vom Weltgericht zurückgreift (vgl. Mt 25, 31–36), gibt Aufschluss über die zur Zeit des Propheten bestehenden gesellschaftlichen Konflikte in Israel sowie über die bedrückende materielle Not und persönliche Unfreiheit, die Armut zu einem harten Lebensschicksal machten. Inwiefern kann das Fasten dieser bitteren Not abhelfen? Nach Jesaja kann derjenige, der mit einem offenen Blick für die Not des Nächsten fastet, seinen Nahrungsverzicht auf doppelte Weise in den Dienst tätiger Nächstenliebe stellen. Einmal in einem wörtlichen und materiellen Sinn, indem er die durch sein Fasten frei gewordenen Nahrungsgüter den Bedürftigen zur Verfügung stellt, sodann aber auch in einem zeichenhaft-symbolischen Sinn, indem er sein Fasten als freiwillige Solidarität mit ihnen versteht.

Der materielle Sinn helfenden Fastens lässt sich auch unter den Bedingungen der modernen Lebenswelt von jedem verwirklichen, der die durch regelmäßiges oder zeitweises Fasten eingesparten Mittel für ein Selbstbesteuerungs-Projekt zugunsten sozialer Aufbauarbeit in jenen Gegenden aufwendet, in denen die Ärmsten dieser Welt wohnen. Der symbolische Sinn solidarischen Fastens fügt seiner materiellen Komponente scheinbar nur den ineffektiv bleibenden Wert einer zeichenhaft gelebten Pro-Einstellung den Armen gegenüber hinzu. Diese aber gibt der materiellen Hilfeleistung erst ihren vollen Wert, indem sie jede mögliche Zweideutigkeit von ihr nimmt. Wer freiwillig fastet, tritt selbst, wenn auch nur auf Zeit, in die Lebensform der Hungrigen ein und überwindet so die Distanz, die zwischen einem gönnerhaften Geber, der sein Gewissen beruhigen möchte, und dem durch diese Art der Hilfe gedemütigten Empfänger bestehen kann.

In dieser zeichenhaften Ausdrucksqualität kann das Fasten ebenso das fürbittende Gebet zugunsten des Nächsten unterstützen. Wer nicht nur mit Worten oder Gedanken, sondern mit Leib und Seele für den anderen betet, unterstreicht den existenziellen Ernst seiner persönlichen Gebetsanliegen zugunsten des Nächsten. Die von Jesaja aufgezeigte dreifache Sinnfülle, die das Fasten als Ausdruck der Nächstenliebe annehmen kann, führte in der Tradition biblischer Spiritualität schon früh zu der bekannten Trias von Almosengeben, Fasten und Gebet. Auf den ersten Blick erscheinen diese drei Frömmigkeitsformen ohne inneren Zusammenhang; im Licht der prophetischen Ermahnung zu einem Fasten, wie es Gott gefällt, wird jedoch die innere Einheit dieser Trias sichtbar.

Schließlich deutet Jesaja bereits die politische Sinndimension des Fastens an, die bis heute zur Praxis des Hungerstreiks führt. Fasten kann so eine Protestfunktion in unterschiedlichen politischen, sozialen und religiösen Anliegen annehmen. Als öffentliche, allein oder gemeinsam vollzogene Ausdruckshandlung wird es zum wirksamen Kampfmittel in der Hand der Wehr- und Rechtlosen, die ihrer Stimme

Weiterführend Literatur:

Anselm Grün, Fasten – Beten mit Leib und Seele, Münsterschwarzach [9]1996.

Nikolaus Brandtschen, Fasten neu erleben, Freiburg 1992.

Barbara Krug-Richter, Zwischen Fasten und Festmahl, Stuttgart 1994.

in der paradoxen Gestalt der freiwilligen Selbstschädigung Gewicht verleihen. Obwohl der Hungerstreik als eine gegen das eigene Leben gerichtete Handlung oder als Zufügung eines schwerwiegenden Übels gegen sich selbst verstanden werden kann, wird er in der christlichen Ethik im Allgemeinen als ein sittlich legitimes Mittel angesehen, den eigenen Überzeugungen in Fragen von höchster existenzieller Dringlichkeit Nachdruck zu verleihen. Sofern er um gerechtfertigter Zielsetzungen willen aufgenommen wird, alle anderen Wege der Konfliktbeilegung erfolglos geblieben sind und die Chance besteht, sein Ziel (Mobilisierung der Weltöffentlichkeit, Aufrütteln der Gewissen, Protest gegen Unrecht, Solidarität mit Unterdrückten) zu erreichen, gilt der Hungerstreik als Form des gewaltlosen Widerstandes, die aus moralisch achtenswerten Motiven gewählt wird.

3 Fasten als Ausdruck der Selbstliebe

Häufig treten in der öffentlichen Wahrnehmung des Fastens die positiven medizinischen Begleitfolgen in den Vordergrund, die seit langem bekannt sind. Als Heilfasten angeboten und unter ärztlicher Aufsicht durchgeführt, ist es für viele zum regelmäßigen Bestandteil einer gesundheitsbewussten Lebensführung geworden. Wenn Kirchengemeinden, Volkshochschulen und Öko-Gruppen Fastenkurse ausschreiben, werben diese nicht nur mit den spirituellen Zielen des Fastens, sondern auch mit seinen erhofften Gesundheitswirkungen: Wer fastet, möchte abnehmen, seinen Körper entschlacken, neue Vitalität und Konzentrationsfähigkeit erlangen. Die Kenntnis der heilsamen Wirkungen des Fastens wurde bereits von den diätetischen Lebensordnungen der mittelalterlichen Klostermedizin überliefert, in denen die Kontrolle der Nahrungsaufnahme zusammen mit dem Verdauungsvorgang eine zentrale Rolle spielt.

Da die Sorge um den Erhalt der eigenen Gesundheit, sofern sie von den Übersteigerungen eines quasireligiösen Gesundheitswahns frei bleibt, moralisch geboten ist, kann das Fasten um medizinischer Ziele willen Ausdruck der natürlichen Selbstliebe des Menschen sein. Wenn Fasten nicht primär um seines gesundheitlichen Nutzens willen oder als bloßes Körpertraining geübt, sondern als ein ganzheitlicher Prozess verstanden wird, der Leib und Seele umfasst, dient das Fasten dem Wachstum des inneren Menschen. Es eröffnet einen Weg in die Freiheit, der körperliche und geistige Abhängigkeiten überwindet. Regelmäßiges Fasten kann so zur Einübung in die Tugend des rechten Maßes im Gebrauch aller Dinge des Lebens werden. Solches Fasten steht nicht im Gegensatz zum Feiern, zur Freude und zum Genuss, sondern es bewahrt diese vor selbstzerstörerischen Abhängigkeiten. Auch als Ausdruck der Selbstliebe steht das Fasten in spannungsvoller Einheit mit seinem Gegenstück, dem Feiern. Zu recht heißt es im Sprichwort: Wer nicht genießen kann, wird selbst ungenießbar. Doch gehört zur Kunst, genießen zu können, auch die Fähigkeit, sich an den Dingen des Lebens zu freuen, die man nicht besitzt oder auf die man bewusst verzichtet. *Teresa von Avila*, deren Ordensgemeinschaft über eine große Praxis des geistlichen Fastens verfügt, bringt die innere Zusammengehörigkeit von Fasten und Feiern in ihrem häufig (oft allerdings nur in der zweiten Satzhälfte) zitierten Diktum zum Ausdruck: Wenn Fasten, dann Fasten, wenn Rebhuhn, dann Rebhuhn.

Eine Testfrage, ob das eigene Feiern-Können einer kultivierten Genussfreude entspringt, die von falschen Abhängigkeiten frei bleibt, lautet: Suche ich im Feiern nur die eigene Hochstimmung und den privaten Genuss oder kann ich mich mit anderen freuen, ihren Erfolg feiern, gemeinsame Güter genießen? Die Tugend des rechten Maßes, in die das Fasten einweist, erinnert daran, dass Feiern und Teilen zusammengehören und dass alles-Genießen-Wollen dort zerstörerisch wird, wo Genuss und Kommunikation, Feiern und Mitfreude mit anderen auseinander gerissen werden.

Der höchste Gewinn, der dem Fastenden winkt, ist die Fähigkeit, in rechter Weise feiern zu können. Das Ertragen des anfänglichen Hungergefühls kann große Selbstbeherrschung fordern und hohe Aufmerksamkeit absorbieren, bis die Traurigkeit, die den Nahrungsverzicht zunächst begleitet, von der Freude über die neu gewonnene Freiheit verdrängt wird. Wenn das Fasten uns auch daran erinnert, dass wir in eine ungesunde Abhängigkeit von unseren elementaren Bedürfnissen geraten können, so behält die Notwendigkeit des Nein-Sagens doch nicht das letzte Wort. Auch im Fasten geht es um die Bejahung des Lebens, um die Einübung in das Feiern-Können, um ein Ja, durch das der Fastende das eigene kreatürliche Dasein und das seiner Mitmenschen gutheißt. Fasten und Feiern wechseln einander ab. Daher gilt: Wer fastet, soll fasten und wer feiert, soll feiern. Doch haben beide das gleiche Ziel: Maßzunehmen an dem unendlichen Gott, um ihn mit ganzem Herzen, ganzer Seele und allen Gedanken zu lieben.

Der Autor: *geb. 1953, Studium der Theologie in Tübingen und Rom; Priesterweihe 1978 in Rom. 1986 Promotion, 1989 Habilitation. 1990–1994 Professor für Moraltheologie in Regensburg, seit 1994 in Freiburg. Mitglied des Nationalen wie Deutschen Ethikrates; geschäftsführender Herausgeber der Zeitschrift für Medizinische Ethik. Publikationen u.a.: Im Laboratorium der Schöpfung. Gentechnologie, Reproduktionsbiologie und Menschenwürde, Ostfildern 1991; Krankheit, Gesundheit, Heilung. Wege zum Heil aus biblischer Sicht, Regensburg 2001; Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg i.Br. 2007.*

Józef Niewiadomski

Ende und Neubeginn!

Christliche Hoffnung angesichts des Todes

◆ **Der Tod ist die endgültige Macht, denn nichts und niemand entrinnt seinem Zugriff – so sagen heute naturwissenschaftliche Forschung und philosophische Reflexion. Dann aber wäre der Tod der größte Viktimisierer, schreibt der Autor dieses Beitrags. J. Niewiadomski stellt der archaischen Tradition des sardonischen Lachens über den Tod den mittelalterlichen Ritus des österlichen Lachens entgegen. Jesu Sieg über den Tod ist das Ende der Viktimisierung und die Verwandlung der Logik des Lebens: Selbst noch im stillen Lächeln der Sterbenden liegt ein unverbrüchlicher Überschuss an Hoffnung – daraus aber gewinnt christliche Lebenskunst ihre einzigartige Form. (Redaktion)**

Stunden unvorstellbarer Schmerzen und Erstickungsängste gingen diesem Tod voraus: dem Nerventod des Gekreuzigten. Der Misshandelte, der Gequälte, der Ermordete verendete im buchstäblichen Sinn des Wortes. Wie der Ertrinkende sich noch durch einen Griff nach dem ihm gereichten Rettungsring zu retten versuchen wird, so suchte der Gekreuzigte Halt im Gebetstext: „Mein Gott, mein Gott, warum … wie … *wozu* hast Du mich verlassen?“ (Vgl. Ps 22,2; Mt 27,46). Der intimen Gottesgewissheit während des Lebens schien die fürchterliche Gottverlassenheit im Tod zu entsprechen, ein Kontrast, der den Skeptikern und Zynikern, aber auch den Frommen geradezu als Einfallstor in die Sinnlosigkeit dieses Sterbens vorkommen muss. Es war ein Ende, das ganz anders war als das Ende des Mose, der nach einem erfolgreichen Leben im Dienst seiner Mitbürger im Sterben die Konturen des „gelobten Landes“ schauen konnte (Dtn 34,1–9).

1 Mysterium tremendum des sardonischen Lachens

Die Gesichter des Todes sind vielfältig; deswegen werden sie im Kontext der Diskurse zur Lebenskunst instrumentalisiert. Einer allzu schnellen Instrumentalisierung stehen jedoch Grundsatzüberlegungen im Wege. Das friedvolle Sterben eines alten Menschen inmitten seiner Familie, das Sterben eines Menschen auf der Intensivstation des modernen Krankenhauses, das durch eine Naturkatastrophe hervorgerufene Massensterben, das Sterben eines misshandelten Kindes in den Händen seines Vergewaltigers, das Sterben eines Selbstmordattentäters, das Sterben Jesu am Kreuz: So unterschiedlich die Gesichter des Todes in all diesen und ähnlichen Vorgängen auch sein mögen, einiges haben sie doch gemeinsam. Zuerst zeigen sie alle die Viktimisierung des Sterbenden durch den Tod an. Selbst dann, wenn er selber den Sterbeakt einleitet – selbst also in der

Selbsttötung – überlässt der Mensch die Definitionsmacht über sein Leben doch dem Tod. Des Weiteren beantworten die so unterschiedlichen Gesichter des Todes dem Beobachter die entscheidende Frage nicht: Was ist denn der Tod? Kann doch das einzige Lebewesen, das um seinen eigenen Tod weiß, durch Beobachtung der Gesichter des Todes auch die allerletzte Frage nicht beantworten: Was wird der vom Tod viktimisierte Mensch letztendlich wohl werden? Stellt die Zersetzung des Leichnams wirklich schon das Ende dar? Weil der Mensch seinen eigenen Tod noch nicht erlebt hat, bleibt ihm der Tod ein Geheimnis. Und die Folgen dieser Erkenntnis sind alles andere als banal.

Immer und immer wieder zieht dieses mysterium mortis den Menschen in seinen Bann, verführt ihn mit der nahe liegenden, einzig „realistischen Lebensphilosophie“: unser Sein wäre ein „Sein zum Tode“, der Tod aber der größte Herr in dieser Welt, der Viktimisierer par excellence, der Allmächtige, der sich schlussendlich alles Leben mit Gewalt unterwirft. Gerade weil der Tod unausweichlich, ja allmächtig zu sein scheint, weil er die unüberschreitbare Tabugrenze darstellt, kann er von Menschen höchstens gemanagt oder verdrängt werden – oder aber verspottet. Wie viele Hilfskrücken legten und legen sich die Menschen zurecht, um den horror vacui, den Abgrund, der sich vor ihrem geistigen Auge beim Gedanken an das eigene Sterben eröffnet, zu füllen? „Wer weiß, vielleicht überlebt etwas von mir. Vielleicht der Geist, sicher einiges von meinen Taten, vielleicht lebe ich in meinen Kindern weiter.“ Die Philosophie des Todes, die dieses Leben ja notwendigerweise als die „letzte Gelegenheit“ definieren muss, verführt zum Leistungs- und Erlebnisstress und macht die sterblichen Menschen schon mitten im Leben zu Opfern ihrer Sterbensangst: „Carpe diem! Ergreife die Chance des Tages, bevor es zu spät ist, bevor das totalitäre System der Vergänglichkeit die Macht über dich gewinnt, bevor dein Leib versagt, bevor er nicht weiter mitmacht … und nach und nach auch verfällt!“ Und wenn es dann einmal so weit ist, sind nur noch Resignation und auch Sterbemanagement angesagt. Oder aber die Verspottung des so mächtigen Gegners und auch reichlich Ressentiment, das Ressentiment auf all jene, die noch nicht so weit sind, die noch jung, schön, gesund und potent sind: „Wartet nur! Auch ihr werdet noch erfahren, was es heißt, victima mortis zu sein!“

Selbst der naturwissenschaftliche Fortschritt vermag an solchen Weichenstellungen der Philosophie des Todes nichts zu ändern. Zwar verblüffen uns die exzellenten Transplantationschirurgen, wenn sie die kaputten Organe des Leibes ersetzen und auf diese Weise dieses Leben ein bisschen verlängern und das Sterben und den Tod hinausschieben. Doch auch der Transplantationschirurg steht dem totalitären Machtbereich des Todes letztendlich genauso hilflos gegenüber wie sein Vorfahre in der archaischen „grauen“ Vorzeit, als die Menschen gerade „von den Bäumen heruntergesprungen“ sind, und die Medizinmänner durch ihre Beschwörungstänze die Lebenszeit der Menschen strukturierten und ihnen das Gefühl gaben, sie wären „dem Tod von der Schaufel gesprungen“.

Gerade den aufgeklärten Zeitgenossen stehen aber die Haare zu Berge bei einer unmittelbaren Konfrontation mit Geschichten zur Etymologie des Begriffes „sardonisches Lachen“. Die Urbevölkerung Sardiniens tötete am Meeresstrand unter krampfhaftem Gelächter ihre alten Menschen mit Schlagstöcken. Der ritualisierte Vorgang, von Generation zu Generation weitergegeben, zutiefst verinnerlicht also, erschien den Betroffenen keineswegs als

barbarisch. Tiefer betrachtet könnte man sagen, der „Ritus“ stellte gar den Inbegriff eines „Generationenvertrages“ dar: Von den Angehörigen der Gemeinschaft viktimisiert, opferten sich die Betroffenen in diesem Tötungsakt letzten Endes willig selber, machten Platz für andere, ermöglichten ihnen das weitere Leben – und dies nicht nur, weil sie ihnen den Ballast der Sorge für die Alten abnahmen. Das Erschlagen von Menschen wurde als Opfer und Selbstopfer verstanden, als ein Geschehen, das im Einklang mit dem Willen der Götter stand.

Was trägt nun dieser Rückgriff auf das Mysterium des sardonischen Lachens zur Klärung unserer Frage nach dem möglichen Neubeginn im Tod bei? Die Eigenart der archaischen Rationalität wird von René Girard durch den Rekurs auf die Ursprünge der Religion und der Gesellschaft auf eine uns im Zusammenhang unserer Thematik geradezu verblüffende Art und Weise erklärt: „Die Völker erfinden nicht ihre Götter, sondern sie divinisieren ihre Opfer.“[1] Der Sündenbockmechanismus, der die Matrix sozialer Ordnung darstellt, zeichnet für die Genese archaischer Gottheiten verantwortlich. Und diese erhalten und erneuern die Ordnung des Lebens, indem sie nach neuen Opfern verlangen. Immer und immer wieder muss also gewaltsam gestorben werden, damit Leben möglich wird. Und warum dies? Ein auch in der heutigen Zeit nachvollziehbarer Zusammenhang legt sich nun als Deutungshilfe für diesen Opferwillen der archaischen Gottheiten nahe: Viktimisierte Menschen können sich die Hingabe, die Liebe, ja das ganze Leben nur noch im Modus von Viktimisierung vorstellen. Der sakrale Schleier, den der in Gang gesetzte Sündenbockmechanismus mit sich brachte, verführt demnach die (archaischen und nicht nur diese) Kulturen dazu, in einer solchen „Opferlogik“ das Universalgesetz des Universums zu sehen; die Natur, die Veränderungsprozesse und auch das soziale Leben erscheinen solchen Kulturen als ein einziger Opfermechanismus. Leben und Sterben werden dann als zwei Seiten von ein und demselben Geschehen gesehen; aufgrund der „erkenntnistheoretischen Allmacht des Opfers“ bekommt das Sterben gar die Oberhand. Es erscheint schlussendlich als der eigentliche Ursprung des Lebens, der Tod aber als das letzte Geheimnis der Wirklichkeit. So nährt sich die Kraft des Lebens in den Kulturen des Todes von der Faszination des Sterbens. Diese Art der Lebenskunst lässt sich wohl auf die psychologische Kurzformel bringen: „Man lebt immer kraft des heranrückenden Todes.“

Der risus sardonicus scheint nun all die menschlichen Strategien des Umgangs mit der absoluten Tabugrenze des Todes zu verdichten. Er managt das Sterben, gleichzeitig verspottet er aber den Tod, weil er mit dem Lachen dem allmächtigen Viktimisierer Verachtung entgegenzubringen scheint. Gleichzeitig rationalisiert er das Geheimnis des Todes. Eingebettet in den universalen Opferzusammenhang, in dem Fressen und Gefressenwerden, Geborenwerden und Sterben zum Lauf der Zeit gehören, durften die betroffenen Alten sich selbst viktimisieren.[2] Sie fügten sich ein und halfen damit den Vorgang des Sterbens „rational“ zu verwalten. Stellt demnach das mysterium tremendum des

[1] *René Girard*, Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz, München 2002, 94.

[2] In jeder Kriegsbegeisterung kommt dieser Selbstopferwille deutlich zum Ausdruck; das „vergöttlichte“ Vaterland verlangt ja von seinen Kindern mehr als das Leben, es verlangt die Infragestellung des Lebens: den Tod als Beweis der Liebe.

sardonischen Lachens den Inbegriff der archaischen Art des „Sterbens in Würde“ dar? Stellt es auch so etwas wie die Aufgipfelung der Lebenskunst im Horizont der erkenntnistheoretischen Allmacht des Todes dar? Wir alle schütteln freilich – bei einer solchen Frage – den Kopf und sind auch entsetzt. Viktimisierungen und Selbstviktimisierungen dieser Art bleiben uns – zumindest auf den ersten Blick – unverständlich, sind prinzipiell noch unvorstellbar. Stellt man aber die aktuellen Pflegedebatten in diesen Zusammenhang, so weitet sich das Feld der Assoziationen. Der allgegenwärtige „Glaubensrahmen“ unserer popular culture mit seinem Glaubensbekenntnis: „extra mercatum nulla vita nec salus“ zwingt die Betroffenen längst dazu, ihr eigenes Geschick in der Begrifflichkeit der Rationalität des Marktes zu erzählen. Sie selber begreifen sich dann nicht nur als Versatzstücke im Umtausch von Gütern; mit kaufmännischem Sachverstand oder auch ängstlich kalkulieren sie das Beziehungsnetz, von dem sie getragen werden, nur noch in Opferkategorien. Permanent dem Rechtfertigungsdruck ausgesetzt: „Das ständige Angewiesensein auf andere sei zu teuer!“, gepaart mit dem verhängnisvollen Missverständnis der Autonomie, das die Qualität des Lebens gerade durch Unabhängigkeit und den Wunsch: „bloß auf niemanden angewiesen sein“ definiert, kommen jene Geschichten zustande, die unsere Pflegedebatte inzwischen geradezu überfluten und zunehmend auch eine normative Kraft erlangen: „Gepflegt zu werden sei gleichbedeutend mit dem Verlust der Würde“, das „Sterben in Würde“ sei aber identisch mit der „autonom“ zu treffenden Entscheidung, dem Leben bewusst ein Ende zu setzen. Freilich sind wir alle noch weit entfernt von jenen archaischen Stränden, auf denen das „sardonische Lachen“ rituell mit einer Selbstverständlichkeit sondergleichen gepflegt wurde. Der technische Fortschritt macht auch die Brutalität der Viktimisierung jener, die im Alter niemandem mehr zur Last fallen wollen – und dies, weil sie es selber für unverantwortlich halten –, unsichtbar.

2 Mysterium fascinosum des risus paschalis

All die rationalen Bewältigungsversuche des Todes ändern nichts an dessen scheinbarer Allmacht. So paradox es auch klingen mag, selbst die aufgeklärte Art des Umgangs mit seinem Sterben, wie sie Sokrates praktizierte, fügt sich in die Rationalität der Logik des sardonischen Lachens ein. Wenn aber diese Logik derart totalitär ist, warum kann unsere Welt ihren totalitären Anspruch benennen und ihn gar anklagen? Wurde sie doch aus den Angeln gehoben?[3]

Nicht einmal das Judentum, das wie keine andere menschliche Religion und Kultur seine Kraft aus dem Geheimnis der Transzendenz und aus der Faszination des lebendigen Gottes schöpft, vermochte an der tragischen Weichenstellung der Vormacht des Todes etwas zu ändern. „Können die Toten Dich loben … in der Schattenwelt?“ (Vgl. Ps 115,17; Jes 38,18.19), fragten verzweifelt die Beter, und sie verstummten oder sie halfen sich weiter, indem sie auf die Logik der Zeiten hinwiesen:

[3] Zu hermeneutischen Voraussetzungen dieses Konzeptes vgl. *Józef Niewiadomski*, „Mit österlichen Augen …“ Zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Beiheft Brixner Theologisches Forum 118 (2007), 337–336.

„Es gäbe eine Zeit zum Gebären und eine Zeit zum Sterben, eine Zeit zum Töten, eine zum Weinen und eine zum Lachen“ (vgl. Koh 3,1–8). Was ist aber mit Gott? Lacht er mit? Weint er mit? Kann er mitleiden? Kann er mit sterben? An diesem Punkt kommt selbst das Judentum an eine Tabugrenze, an ein Denk- und an ein Glaubensverbot: Als scheinbar allmächtig bleibt der Tod hier auf Erden angesiedelt. Gott, der in seiner Unbegreiflichkeit „droben im Himmel thront“, wird höchstens durch den Mund der Überlebenden im „Kaddisch“ gelobt. So schloss der Tod auch den Juden Jesus von Nazareth ein.

Auch Christus ließ sich demnach vom Tod viktimisieren, ist aber auch – wie dies das Glaubensbekenntnis der Kirche nahelegt – in das Reich des Todes hinabgestiegen. Wirklich tot und bei den Toten, ist er „zum Schläfer geworden im wörtlichen Sinn und zugleich im modernen Sinn der terroristischen Fachsprache“[4]. Unerkannt schlich sich Jesus in das gegnerische System ein, sorgte demnach für einen Skandal und auch für einen Tabubruch. Dem christlichen Glauben gemäß überschreitet in Christus Gott selber die Grenze des Todes und steigt in die Abgründe des Todes hinab. Dort „schläft“ der Menschgewordene eine Zeit lang, knapp drei Tage, lange genug, um den unwiderruflichen biologischen Zerstörungsprozess des Leichnams in Gang zu setzen, um Vollmitglied zu werden im System der scheinbar allmächtigen Vergänglichkeit. Und dann wacht er auf, wird auferweckt von jenem Herrn, der im Machtkampf siegt, im Machtkampf zwischen der scheinbaren Allmacht des Todes, des Mordens, der Vergänglichkeit und der sichtbaren Ohnmacht der Liebe. Durch sein vom erschütternden Schrei nach Gott geprägtes Sterben ging Jesus zwar in „das Reich ohne Wiederkehr“ ein, sprengte aber die Logik der Vergänglichkeit von innen her und erlangte so die Definitionsmacht über den Tod. Die Mauer, die das Geheimnis hüten sollte, die Riegel, mit denen die Totenwelt verschlossen blieb, der Stein, der das Grab verschloss, all das wird beiseite geschafft, das Geheimnis des Todes gelüftet, seine lügnerische Fratze bloßgestellt durch den Einzigen, den Menschgewordenen, der wirklich tot war und am dritten Tag auferweckt wurde in seinem Leib. Diese Auferweckung nach drei Tagen gibt nun die ausgebliebene Antwort auf die verzweifelte Bitte des Gebetes am Kreuz: „Mein Gott … wozu hast du mich verlassen …“ Eben dazu! „Eben deswegen, damit Du gewissermaßen unerkannt in den Bereich der Macht des Todes eindringst und diese Macht zum Einsturz bringst!“ Die mittelalterliche Frömmigkeit verdichtete diesen Glauben in jenem Ritus, der am Ostersonntag die Feier der Eucharistie dominierte: dem risus paschalis. Der Tabubruch, den die Osternacht mit sich brachte, hatte ja das befreite Lachen Gottes und das Lachen seiner Engel zur Folge – vom Lachen der Verstorbenen ganz zu schweigen.

Die Christen von heute verharmlosen Ostern, wenn sie darin bloß ein Symbol dafür sehen, dass es im menschlichen Leben doch irgendwie weitergeht. Und sie verfälschen Ostern, wenn sie es mit den heidnischen Opferriten in Verbindung bringen und im auferweckten Christus so etwas wie einen „Phönix aus der Asche“ erblicken, Christus also von Golgotha weg auf die archaischen Strände, wo das sardonische Lachen praktiziert wurde, umdirigieren. Ostern – als der eigentliche Kernpunkt christlichen Glaubens – stellt nicht we-

4 *Klaus Berger*, Jesus, München 2004, 642.

niger dar als die Bloßstellung der scheinbaren Allmacht des Todes und auch der sichtbaren Allmacht des Verfalls unserer Leiber. Ostern stellt also nicht weniger dar als die grundsätzliche Lüftung des mysterium mortis, damit auch die Überwindung jener erkenntnistheoretischen Allmacht, die sich in den Viktimisierungsvorgängen gleichsam automatisch herstellt. Der aus dem Totenreich kommende Christus, jener „leiblich verfasste Christus“[5], der zugleich seinem Grab entsteigt – das Grab ist ja am Ostersonntag leer –, jener Christus, der uns allen seit diesem ersten Ostermorgen begegnet, beantwortet uns nämlich jene Fragen, die keine Sterbenserfahrung und kein naturwissenschaftlich fundierter Todesbegriff beantworten können: Die Frage, was denn der Tod sei und auch jene, was der Mensch in seinem eigenen Tod sein werde. Und er beantwortet diese Frage zuerst an jenem Ort, an dem er seinen grundsätzlichen Sieg errungen hat. Im Tod selber! In seinem eigenen Tod und auch im Tod von uns allen. Was soll das heißen – gerade im Hinblick auf die Inhalte der christlichen Hoffnung und auch auf die christliche Lebenskunst im Sterben?

Natürlich berührt uns in Jesus Christus das in seinem Leben so gut ablesbare befreiende Handeln Gottes an den Menschen, jenes Handeln, das die gestaltbaren Sackgassen des politischen und privaten Lebens sprengt. Deswegen steht auch die jährliche liturgische Osternacht und damit auch stückweise die Osterhoffnung unter dem Zeichen der Kontinuität der Erfahrungen von Menschen, die gelitten haben und befreit worden sind – wie die Juden aus der Knechtschaft Ägyptens. In Kontinuität mit all den Propheten des Volkes Israel, aber auch mit all den befreiten geknechteten Menschen dieser Erde gehen auch die Christen ihren Weg der Hoffnung auf Frieden und Gerechtigkeit. Den Weg der Hoffnung, dass es einmal besser sein wird, wenn schon nicht für uns, so vielleicht für unsere Kinder. All die Analogien und Kon-

[5] Der Auferweckte erscheint in leiblicher Verfassung, er isst und trinkt. Banal, lächerlich und peinlich kann dies nur jenen Menschen werden, die sich schon in ihrem ganz normalen Alltag mit dem Essen und Trinken schwer tun. Weil sie „das Geheimnis des Lebens“ – gerade im Hinblick auf die Leiblichkeit – bloß auf die Nahrungsaufnahme reduzieren, auf eine mechanische Angelegenheit des Stoffwechsels, tun sie sich mit dem Vertrauen auf einen Gott, der stärker ist als der Tod, schwer. Die reduktionistische Logik ihrer Argumentation ist eigentlich zersetzend. „Die Akte des Wollens, die Akte des Erkennens, der Vollzug der geistigen Substanz der Seele nach dem Tod: das geht gerade noch. Aber der Leib? Der misshandelte, der zerschundene Leib? Der Leib, zerfressen durch Krebs und andere Krankheiten. Der Leib, dem unbarmherzigen Gesetz des Stoffwechsels unterworfen, deswegen auch sterblich und vergänglich? Alles! Nur – bitte – nicht das!“ Wenn Gott aber nicht stärker ist als jeglicher Stoffwechsel, was ist denn das für ein Gott? So paradox es klingen mag: In der widersinnigen Aussage, dass der Auferweckte gegessen und getrunken hat, finden wir die eigentliche Sinnspitze des Bekenntnisses zur Macht und zur Gottheit Gottes. Er ist doch mächtiger als der Stoffwechsel! Es ist für uns alle überraschend, sich dies einmal zu vergegenwärtigen, dass wir zwar eine mächtige Entwicklung der Bilder von Gott haben, atemberaubende Korrekturen der Bilder vom Zorn und der Liebe Gottes, von einem Gott, der töten und lebendig machen kann. Dass sich aber die Logik der Erzählungen vom Essen und Trinken in der Gegenwart Gottes durchhält: vom Alten bis ins Neue Testament. Und dass bei aller Berechtigung der Logik vom „totius alius“ (ganz anders), dem Einwurf, dass die Ewigkeit ganz anders sein wird als die Zeit, eine Aussagenreihe nicht vom Plan weicht. Die Aussagen vom miteinander Essen und Trinken, die Beschreibung dessen, was uns allen ein bestens vertrauter Lebensvollzug ist, bürgt also für die Lebendigkeit des Leibes in Ewigkeit.

tinuitäten in der Lebens- und Glaubenserfahrung – so wichtig sie auch sein mögen – dürfen aber den entscheidenden Sprung nicht verdecken. Jene Grenzüberschreitung, die für die menschlichen Kulturen eine Torheit darstellt, etwas also, was der „rational" denkende Zeitgenosse in den Bereich der Psychiatrie verbannen würde. Es ist eben diese Grenzüberschreitung, die das Ereignis des Sterbens und den Todesakt in ein „doppelbödiges" Geschehen verwandelt, ihnen deswegen auch die Definitionsmacht über das Leben der Menschen wegnimmt. Weil in Jesus Christus Gott in die „Dunkelheit des Sterbens" und auch in den „Abgrund des Todes" hinabgestiegen ist, brachte er in das undurchschaubare mysterium mortis nun den neuen, klar erkennbaren Aspekt der Begegnung mit Gott selber hinein.

Die christliche Theologie des Kreuzes buchstabiert diese Verwandlung, indem sie das Geschehen von Kreuz und Auferweckung auf doppelte Weise beleuchtet. Zum einen unterscheidet sie schon im Geschehen des Kreuzes selber eine doppelte Perspektive.[6] Das Sterben Jesu am Kreuz ist ja von außen her gesehen das Ergebnis einer Viktimisierung durch andere Menschen, den vielen Viktimisierungen von Menschen durchaus vergleichbar. Von innen her betrachtet wird aber dieses eine Geschehen zu einem Akt der Liebe, der Übergabe des Lebens an den Vater und dem Zeugnis der Feindesliebe uns Menschen gegenüber. Durch diese Akte wird das tremendum der Viktimisierung durch den Tod nicht ungeschehen gemacht, wohl aber verwandelt. Die Verwandlung stellt aber nicht ein Ergebnis des dialektischen Umschlags vom Tod ins Leben dar. Und dies einzig und allein deswegen, weil der Gott Jesu Christi nicht will, dass Menschen für ihn sterben. Er lässt sich auch nicht dekonstruieren als divinisiertes Opfer, das seinerseits neue victimae zur Erhaltung des Lebens fordert. Seine Göttlichkeit nährt sich genauso wie die Göttlichkeit Jesu nicht aus dem Tod. Dieser ist nicht deswegen Sohn Gottes, weil er am Kreuz gestorben ist. Aber weil er Sohn Gottes ist, der Inbegriff einer Beziehung von Geliebtwerden und Liebe also, von gegenseitiger Hingabe des Vaters an den Sohn und des Sohnes an den Vater, gerät er in einer Welt, die durch die Macht des Todes, der Gewalt und der Sünde geprägt ist, unter die Räder und wird selber zum Opfer. Doch bleibt er in diesem Geschehen nicht ein nur gehandeltes Opfer – ein Ding, über das die Täter und auch der Tod vollkommene Definitionsmacht haben –, sondern er „entzieht" sich den Tätern, verlässt das Spiel der Gewalt und gibt sich an seinen Vater hin. So mögen die Täter und auch der Tod über seinen Körper verfügen, den innersten Kern seiner Person erreichen sie nicht und verfehlen damit auch ihr Ziel, jenen Sterbenden auf eine victima zu reduzieren, seine Identität auf das Opfersein im Tod zu begrenzen und dieses dann auch nach Belieben zu instrumentalisieren.

Diese jesuanische Verwandlung der Vikitmisierung in das Geschehen der Hingabe ist für unser Thema von fundamentaler Bedeutung. Dies schon deswegen, weil sie die Logik des sardonischen Lachens aus den Angeln hebt. Lebt das mysterium tremendum dieses Lachens aus der durch Sünde und Gewalt verzerrten Perspektive,

[6] Ausführlicher in: *Józef Niewiadomski*, Victima versus sacrificium. Nuancen der spannungsreichen Beziehung zwischen Liebe und Opfer, in: *Gregor M. Hoff* (Hg.), Lieben. Provokationen, Innsbruck 2009, 176–209, v.a. 199–203.

verdichtet sich dessen ethischer Imperativ zur Aufforderung zum Sterben als dem Inbegriff der Hingabe, so zeigt das Sterben Jesu – und dies vor allem, weil es zwischen den handelnden Akteuren: dem Vater, dem Sohn und den Kreuzigern unterscheidet –, dass die Hingabe eine Haltung des Lebens und der Liebe ist, die niemals identisch sein kann mit der relatio der Vernichtung. Nur der Sünde erscheint ja die Hingabe automatisch als Aufforderung zu sterben. Das ist auch der Irrtum der Sünde, den Imperativ aufzustellen: „Wenn du mich liebst, dann stirb für mich!" Weil die Sünde und die Gewalt das Leben, das sich in der Hingabe eröffnet, nicht unverzerrt wahrnehmen können, wollen sie mehr als das Leben, sie wollen die Infragestellung des Lebens, sie wollen den Tod. In dem Moment aber, in dem die Sünde und die Gewalt ihren Einfluss auf die Vorstellungskraft verlieren, zeigt sich, dass Hingabe, dass sacrificium eine Haltung des Lebens und der Liebe ist und bleibt – und niemals eine Beziehung, die im Tod mündet. Deswegen ist auch das Leben niemals eine Kehrseite des Todes! Diese jesuanische Verwandlung der Vikitmisierung ist aber für unser Thema vor allem deswegen wichtig, weil der sterbende Christus sich mit den Opfern all der Viktimisierungsvorgänge, also auch mit all den Sterbenden identifiziert (vgl. Mt 25,31–46), ihren Schrei in den Akt der Hingabe an den Vater mit hineinnimmt, auf dass er nicht ins Leere geht. Der Vater, der den Gekreuzigten auferweckt, und der Geist – der Parakletos, der ein Anwalt ist – verhelfen den Opfern zu ihrem Recht.

Zum anderen aber buchstabiert die christliche Theologie des Kreuzes die Aufklärung des mysterium mortis durch Christus, indem sie den Akt der Viktimisierung Jesu durch den Tod auf denkbar radikalste Weise beschreibt. Weil Christus, der in seinem Leben von einer intimen Gottesgewissheit getragen wurde, in seinem Sterben die fürchterliche Gottverlassenheit erlebte und so „tief" gefallen ist wie kein Mensch in seinem Leben und Sterben fallen wird, kann er all jene, die durch den Tod viktimisiert werden, auffangen. Er bleibt ja immer noch „eine Stufe tiefer". Vielleicht müssten wir auf diesem Hintergrund aufs Neue lernen, welch einen geballten Hoffnungsüberschuss das Bild des risus paschalis zu geben vermag. Es kann nämlich auch neben dem Lachen Gottes und dem Lachen seiner Engel, neben dem befreiten Lachen von Millionen und Abermillionen von längst Verstorbenen, auch das stille Lächeln der gerade Sterbenden zeichnen. Das innere Lächeln des Herzens jener Sterbenden weltweit, *die nicht nur* brutalst erschlagen werden, das Lächeln jener Sterbenden, deren Leiber *nicht bloß* am Kriegsschauplatz zerfetzt werden, das Lächeln jener Sterbenden in den Intensivstationen, *die nicht bloß* ersticken, und auch das Lächeln jener Sterbenden, *die nicht bloß* sanft entschlafen im Bett, umringt von den sie pflegenden Angehörigen. Es zeichnet das „innere Lächeln" der Sterbenden, *die in ihrem Tod auch* in die „geöffneten Arme Christi" fallen. Er fängt sie

Weiterführende Literatur:

Raymund Schwager, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre (Innsbrucker theologische Studien 29), Innsbruck 1990.

Józef Niewiadomski / Nikolaus Wandinger (Hg.), Dramatsiche Theologie im Gespräch. Symposion, Gastmahl zum 65. Geburtstag von Raymund Schwager (Beiträge zur mimetischen Theorie 14), Münster 2003.

auf, nimmt sie auf und beheimatet sie im ewigen Beziehungsgeschehen von Vater, Sohn und Geist. Dadurch werden sie in vollkommener Weise das sein, was sie ihr Leben lang auf eine unvollkommene Weise waren: Geliebte und Liebende und dies in alle Ewigkeit. Gott ist ja die Liebe, jene einzigartige Liebe, die allein stärker ist als der Tod!

Der Tod und die leibliche Auferstehung Christi stellen demnach eine Grenzüberschreitung und einen Tabubruch dar, einen Tabubruch, der seinerseits eine neue Kontinuität und eine neue Kultur im Diesseits schafft. Christus nimmt uns ja mit. Mit ihm dürfen auch wir die Grenze schon jetzt – mitten im Leben – überschreiten und somit das Tabu des Todes brechen. Was soll das heißen? Anstatt den Tod zu verdrängen – wie dies unsere popular culture tut, die dem Menschen vorgaukelt, er könnte bis zum letzten Atemzug ein pubertierender Kraftprotz bleiben –, anstatt den Tod zu rationalisieren und ihn bloß zu verwalten – wie dies der gesellschaftspolitische Trend tut, der uns in eine eindeutige Richtung zwingt, den Tod so zu gestalten, dass er möglichst wenig kostet und sich recht komfortabel einstellt –, anstatt sich dem Tod zu fügen – wie dies der religionslose Zeitgenosse macht, der resigniert wartet und wartet, ohne einen Hoffnungsschimmer, bis es aus ist –, lassen wir uns – wir, die Christen – in das Geschehen des Todes mit hineinnehmen. Anstatt nach Selbstbestimmung im Sterben zu schreien, sterben wir mit. Mit Christus! Nicht als Selbstmordattentäter. Nein! Wohl aber in der Taufe! (vgl. Röm 6,3). Durch das sakramentale Geschehen werden unsere biologische Existenz und unser bürgerliches Dasein mit all den Chancen und Sackgassen, mit Aufstieg und Fall mit dem Leben Christi verbunden – und mit seinem Tod. Er, der sich mit mir verbunden hat, so verbunden, dass ich niemals aus dieser Beziehung herausfallen kann, ganz gleich, was ich tue oder auch unterlasse, nimmt mich gar in meinem Tod mit sich mit, auf dass ich mit ihm leben und mit ihm auch leiblich[7] auferstehen kann. Er nimmt mich aber schon während meines Lebens auch mit in die Gemeinschaft jener Menschen, deren Leben nicht vom Geheimnis des

[7] Die Frage nach der Leiblichkeit des Auferweckungsleibes stellt keine nebensächliche Frage unserer Problematik dar, ist doch der Leib nicht nur Objekt der Viktimisierung, sondern v.a. das Realsymbol der Person, selbst im Abgrund der Schändung. Selbst dort blieb dieser Leib der Inbegriff dessen, was ein Leib immer schon war: die konkrete Form gelebter Hingabe, der erfahrenden und der weitergegebenen Hingabe. Deswegen möchte Christus, dass wir diesen seinen auferweckten Leib verinnerlichen: „Nehmt und esst, das ist mein Leib … Nehmt und trinkt …“ Er möchte, dass seine leibliche Hingabe auch unsere eigene Leiblichkeit prägt, dass wir diese regelrecht „verdauen“ und uns auch so gegen die Versuchung, den Leib zu banalisieren, immunisieren. Der Leib wird dadurch nicht zu Gott, aber er wird noch einmal als Gottes Geschenk greifbar. Deswegen ist der Leib nicht nur eine Formel für den Stoffwechsel, nicht nur ein Gehäuse für den Geist, nicht nur ein Warenlager für Organe. Der Leib, das ist der gottgewollte Schlüssel des Heils, der Dreh- und Angelpunkt des Glücks. Und der ganz konkrete Weg zum geglückten Leben, zu Gott. Also doch: caro cardo salutis! Der Satz entspringt ja nicht der modernen Werbeindustrie. Der altkirchliche Autor Tertullian hat das Ostermysterium auf diese Formel gebracht. Der Leib (Christi) sei der Schlüssel, weil die Hingabe dieses Leibes mich zwar wegnimmt von meinem eigenen Leib, dann aber mich selber mit meinem Leib versöhnt und so den Glauben ermöglicht, einen Glauben, in dem es nicht um Vergeistigung geht, sondern um Verleiblichung: um die Erweckung der Sinne und um die wahre Leibeslust!

Trösten



Klaus Schäfer
Trösten – aber wie?
Ein Leitfaden zur Begleitung von Trauernden und Kranken

176 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-7917-2204-7
€ (D) 16,90/sFr 29,50

Vertröstungen verletzen, Trost heilt. Doch worin unterscheiden sie sich? Anhand zahlreicher Beispiele zeigt der Autor in einer Gegenüberstellung von „falschem Trost" und „echtem Trost" auf, warum manche Formulierungen verletzen, andere dagegen trösten und heilen. Der Leser bekommt ein Gespür für häufige Fehler und unpassende Formulierungen im Umgang mit Kranken und Trauernden und erfährt konkret, was er stattdessen sagen und tun kann.
Zugleich bietet das Buch die wichtigsten Grundlagen der Kommunikation, soweit sie das Gespräch am Krankenbett oder mit Trauernden betreffen. Schließlich werden auch die Grenzen des Tröstens aufgezeigt. Diese zu erkennen, ist für Trauerbegleiter besonders wichtig, damit sie nicht in Selbstzweifeln oder Depression versinken.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

Todes strukturiert bleibt. Das ist die Kirche, sein sakramentaler Leib.[8] Als Glieder dieses Leibes lockern die Christen das allgegenwärtige Sterben und auch die Beziehungen, die der Tod schafft, den „sardonischen" Generationenvertrag, nicht durch „krampfhaftes Lachen" auf und bewältigen ihn nicht durch Zynismus und Ironie, sondern bringen diese immer und immer wieder neu in der Eucharistiefeier mit der jesuanischen Wandlung der Viktimisierung in Beziehung. Er nimmt mich auch mit in die Gemeinschaft jener, die kulturell dem Beistand den Sterbenden gegenüber zum „Werk der Barmherzigkeit" verholfen haben und die Begleitung von Sterbenden zum quasisakramentalen Zeichen göttlicher Beziehung zu diesem ganz konkreten Sterbenden erklärt haben. Er nimmt mich schlussendlich mit in die Gemeinschaft derer, die auch selber mit dem Bekenntnis sterben können: „Das ist das Ende. Für mich der Beginn des Lebens."[9] Eines Lebens in der communio trinitatis und der communio sanctorum, eines Lebens, das – wenn auch im unterschiedlichen Modus – diesseits und jenseits der Todesgrenze den Inbegriff der Liebe bildet.

Der Autor: *Józef Niewiadomski, geboren 1951 in Polen, war 1991–1996 Professor für Dogmatik in Linz und ist seit 1996 Professor der Dogmatik in Innsbruck; seit 2001 Beirat des International Colloquium on Violence & Religion; seit 2004 Dekan der Theologischen Fakultät. Forschungsschwerpunkt: Zusammenhänge zwischen Religion und Gewalt, Entwurf einer „Dramatischen Theologie". Publikationen: Herbergsuche. Auf dem Weg zu einer christlichen Identität in der modernen Kultur, Münster1999; zusammen mit Raymund Schwager: Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt „Religion–Gewalt–Kommunikation–Weltordnung", Münster 2003; zusammen mit Michael Langer, Die Theologische Hintertreppe. Die großen Denker der Christenheit, München 2005*.

[8] Stanley Hauerwas benutzt die Redeweise von „Resident Aliens" für die Qualifizierung der Eigenart der christlichen Existenz in dieser Welt; vgl. z. B. *Stanley Hauerwas / William H. Willimon*, Where Resident Aliens Live. Exercises for Christian Practice, Nashville 1996.

[9] Mit diesen Worten ist Dietrich Bonhoeffer am 9. April 1945 in den Tod gegangen; vgl. *Dietrich Bonhoeffer*, Werke. Bd. 16, hg. von *Eberhard Bethge*, Gütersloh 1966, 468.

Otto Hermann Pesch

Thomas von Aquin im ökumenischen Dialog mit Martin Luther

Stolperstein oder Brücke? *(Fortsetzung)*

IV. Zwei inhaltliche Beispiele im Vergleich

1. Der Mensch als Ebenbild Gottes

Ich wähle dieses Beispiel aus folgendem Grunde: Es ist ein typisches Beispiel, wo beide Theologen mit verschiedenen Worten und Konzeptionen in der Sache dasselbe sagen. Und: Es ist ein Beispiel für ein hartnäckiges Missverständnis, das sich leicht klären ließe – man muss nur einfach die Texte lesen. Worum geht es?[36]

Viele lutherische Theologen erläutern an diesem Beispiel den ganzen Gegensatz zwischen Thomas und Luther. Sie sagen: Nach Thomas besteht die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Rationalität und Freiheit des Menschen – und berufen sich dabei auf den Prolog zum Zweiten Buch der *Summa Theologiae*. Dort drückt sich Thomas tatsächlich so verkürzt aus, dass dieser Eindruck entstehen könnte. Wäre das alles, dann wäre die Gottebenbildlichkeit eine natürliche Eigenschaft des Menschen, eine Schöpfungsgabe – auch der Sünder, sofern er Geschöpf Gottes bleibt, wäre uneingeschränkt Ebenbild Gottes. Das kann Luther nie sagen. Für ihn ist die Gottebenbildlichkeit eine Gnadengabe. Der Mensch hat sie mit der Sünde verloren, er erhält sie im Glauben mit seiner Rechtfertigung neu geschenkt, und vollendet wird sie, wenn er am Ende der Tage vollkommen mit Christus vereinigt ist. Denn Christus ist ja *das* Ebenbild Gottes schlechthin (vgl. Kol 1,15). Wenn also jene Thomas-Interpretation recht hätte, dann wäre die Frage nach der Gottebenbildlichkeit des Menschen tatsächlich der Brennpunkt eines unüberbrückbaren Gegensatzes zwischen Luther und Thomas.

Aber jene Interpretation hat nicht recht. Man muss in der *Summa Theologiae* nur ein wenig zurückblättern – und man staunt, dass die Kritiker das nicht für nötig erachten! –, dann stößt man auf eine ausführliche Abhandlung zum Thema.[37] Wir können sie hier nicht ausführlich interpretieren. Aber ihr Ergebnis kann man zusammenfassen wie folgt: Das *Wesen* der Gottebenbildlichkeit besteht *nicht* in der bloßen Rationalität und Freiheit. Sie ist Gottes Gnadengabe wie bei Luther auch. Rationalität und Freiheit sind ihr *Ort*[38] – wo soll der denn sonst sein? Auch ist die

[36] Die Texte und ausführliche Darlegung dazu bei *Otto Hermann Pesch*, Thomas von Aquin (s. Anm. 8), 381–387; *Ders.*, Martin Luther, Thomas von Aquin (s. Anm. 8), 63–68; und *Ders.*, Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg i. Br. 1983, 376–381. Zum bibelwissenschaftlichen Erkenntnisstand vgl. *Klaus Koch*, Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text, Hamburg–Göttingen 2000.

[37] STh I 93.

[38] STh I 93,2.

Gottebenbildlichkeit nicht nur etwas Statisches, sie besteht vielmehr in *Akten* des Menschen. Ganz präzise: Sie besteht darin, dass der Mensch aufgrund der Gnade den drei-einen Gott erkennt und liebt.[39] Dies ist aber nach Thomas zugleich der Sinn der biblischen Aussage, dass Gott in der Seele des begnadeten Menschen „einwohnt" (Joh 14,23).[40] Und dies wiederum ist Ziel des ganzen Heilswerkes Gottes, Ziel der „Sendung" des Sohnes und des Geistes[41] – und beides kommt *nach* dieser Weltzeit zur Vollendung. Mit einem Wort: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist Ziel der ganzen Heilsgeschichte.

In der Frage nach dem Menschen als Ebenbild Gottes besteht also sachlich voller Konsens zwischen Thomas und Luther. Wir müssen nicht einmal nur für eine „spannungsvolle Koexistenz" plädieren. Nur wird diese übereinstimmende Lehre in verschiedenen Konzeptionen ausgedrückt: bei Thomas im Rahmen einer Betrachtung von Gottes Heilswerk, bei Luther im Kontext der Frage, was der Mensch von sich selbst vor Gott denken soll.

2. Die Kirche

Ich will mich nicht verstecken vor der vielleicht delikatesten Frage zwischen Thomas und Luther – wenn wir nach Hindernis oder Hilfe im ökumenischen Dialog fragen. Stellen wir also die Frage: Wie denken beide über die Kirche? Wir müssen verhindern, dass wir vielleicht viele Möglichkeiten der Konvergenz, ja des Konsenses zwischen Thomas und Luther entdecken, aber verschleiern, dass bei der Frage nach der Kirche alle Versöhnung endet.

In der Tat, es scheint, hier ist nur noch Gegensatz. Thomas erkennt den Papst uneingeschränkt an.[42] Luther hält ihn bekanntlich – nach anfänglichem Zögern, dann aber zunehmend entschieden – für den Antichristen. Thomas hält immer eindeutig fest an der *fides catholica*, wo eigene Einsicht ihm eigentlich Zweifel einjagen müsste. Berühmteste Beispiele: die Lehre von der Ursprungssünde und von der Siebenzahl der Sakramente.[43] Luther lässt im Zweifelsfall allein die Heilige Schrift gelten. Thomas denkt, dass die Bischöfe und Prälaten, objektiv gesehen, dem höchsten „Stand der Vollkommenheit" angehören, weil sie für die Arbeit im Weinberg des Herrn verantwortlich sind.[44] Luther schreibt 1520 eine Schrift „Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöfe". Thomas schreibt den zum Priester oder Bischof Geweihten einen besonderen *character indelebilis* ähnlich dem bei Taufe und Firmung zu.[45] Nach Luther haben *alle* Getauften das „Priestertum", und es ist nur eine Frage menschlicher, freilich von Gott angeordneter Organisation, dass nicht alle, sondern nur die dazu „Ordinierten" das öffentliche Amt der Predigt und der Sakramentsverwaltung ausüben. Thomas macht sich kaum Gedanken, dass die sichtbare, die empirische, die als soziale Wirklichkeit erlebbare Kirche in Spannung zu ihrem inneren Wesen geraten kann. Für Luther

39 STh I 93,5. 7.
40 STh I 43,5 in Verbindung mit Art. 3 und 6.
41 Siehe die ganze, die Trinitätslehre abschließende Quästion STh I 43.
42 STh II–II 1,9.
43 STh I–II 83,1. 3; III qq. 60–65.
44 STh II–II 184,5–8.
45 STh Suppl 35,2.

ist die eigentliche, die „innerliche“ Kirche eine verborgene Wirklichkeit. Wie ich auch der Welt nicht ansehe, dass sie Schöpfung Gottes ist, sondern das nur glauben kann, so sehe ich auch der „äußerlichen“, der „institutionellen“ Kirche nicht an, dass sie das Volk Gottes ist, wenn ich sie nicht mit den Augen des Glaubens anschaue. Haben also nicht diejenigen Recht, die gerade in der Frage nach der Kirche in Thomas und Luther nur Antipoden sehen?

Wer aber genauer hinschaut, wird bald bemerken: Sowohl bei Thomas als auch bei Luther kann man eine bemerkenswerte Gegenrechnung aufmachen.[46] Fangen wir beim Äußerlichen an. Im 13. Jahrhundert hatten die Päpste Vertrauen zu den damals „progessivsten“ Theologen, zu Albert und Thomas, die für ein obligatorisches Aristotelesstudium der Theologen plädierten. Das ist so, wie wenn sich heute Papst Johannes Paul II. und/oder Benedikt XVI. Edward Schillebeeckx und Hans Küng als Ratgeber holen würden. Im 16. Jahrhundert hatte das Papsttum gerade den beispiellosen Tiefstand der Renaissancepäpste hinter sich, und dementsprechend sah die Kirche aus. 200 Jahre lang hatten Theologen, Fürsten und Gläubige vergeblich nach Reformen gerufen. Erst das Konzil von Trient hat sie eingeleitet – gezwungen durch die öffentliche Wirkung der Reformation. Jeder nachdenkliche Mensch musste sich sagen: Die wahre Kirche ist nicht diese Kirche, wie wir sie erleben, sie ist eine innerliche, verborgene Wirklichkeit.

Thomas erklärt ausdrücklich: Ein Christ muss eher die Exkommunikation in Kauf nehmen als gegen sein Gewissen zu handeln, selbst wenn dieses objektiv im Irrtum ist. Und eine ungerecht verhängte Exkommunikation beeinträchtigt nicht das Leben in der Gnade, sondern bekräftigt es.[47] Als aber Luther 1520 seinen „Sermon von dem Bann“ veröffentlichte und darin argumentierte: Der Bann ist nur eine Kirchenstrafe; diese kann als Ausschluss von den Sakramenten berechtigt sein; aber sie darf nie aus Rachsucht oder zur Machtausübung verhängt werden, und vor allem: sie sagt nie etwas aus über das Verhältnis des Exkommunizierten zu Gott – da wirkte das wie eine Provokation. Heute sagt jeder Kirchenrechtler dasselbe. Wenn Thomas ohne Umschweife sagen will, was das Wesen der Kirche ist, sagte er: Sie ist die *congregatio fidelium*, die Versammlung der Glaubenden.[48] Luther sagt exakt dasselbe – und in der näheren Beschreibung gebraucht er Begriffe, die erst wieder das Zweite Vatikanische Konzil gebraucht hat: Die Kirche ist „ein christlich heilig Volk, das da glaubt an Christum“, „eine Sammlung solcher Leute, die Christen und heilig sind“, „die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören“.[49] Damit polemisiert Luther gegen eine These seiner Zeit: „Die Kirche“ sind die Bischöfe und der Papst, und die Gläubigen haben an dieser Kirche „Anteil“. Das hat schon der berühmte Kontroverstheologe Kardinal Bellarmin

[46] Zum Folgenden vgl. alle Nachweise und historischen Zusammenhänge bei *Otto Hermann Pesch*, Hinführung zu Luther (s. Anm. 8), 12. Kapitel; *Ders.*, Thomas von Aquin (s. Anm. 25), 373–380; und besonders *George Sabra*, Thomas Aquinas' Vision of the Church. Fundamentals of an Ecumenical Ecclesiology, Mainz 1987.

[47] Quaestiones disputatae De veritate 17,4 arg. 4 und ad 4; STh I–II 19,5–6; Suppl 21,4.

[48] In Symbolum Apostolorum, scilicet „Credo in Deum“ expositio, Art. 9 (*Marietti*-Ausgabe, Opuscula Theologica II, Turin 1953, p. 211 n. 972).

[49] Diese und weitere Texte bei *Otto Hermann Pesch*, Hinführung zu Luther (s. Anm. 8), 233–238.

anders gesehen.[50] Thomas wäre solches niemals eingefallen, und heute kann man über eine solche These nur noch den Kopf schütteln.

Immer wieder wird gegen Luther eingewandt: Er hat den Unterschied zwischen dem Amt des Bischofs und dem Amt des einfachen Priesters aufgehoben. Damit ist er aber auf überraschende Weise im Einklang mit Thomas. Denn auch Thomas teilt die allgemeine Auffassung der mittelalterlichen Theologie: Das Wesen des *Ordo*, des Sakramentes der Priesterweihe, besteht in der Übertragung der Vollmacht, die Eucharistie zu feiern und die Konsekration von Brot und Wein zu vollziehen.[51] In dieser Hinsicht ist aber kein Unterschied zwischen einem Bischof und einem einfachen Priester. Der Vorsprung des Bischofsamtes vor dem des einfachen Priesters besteht auf dem Gebiet der Jurisdiktion. Nun muss man wissen: Diese Jurisdiktion haben im 16. Jahrhundert in Deutschland auch Fürstbischöfe ausgeübt, die gar nicht zum Bischof geweiht waren. Wenn Luther unter diesen Umständen sagt: Der Bischof ist ein Pfarrer, und wenn er die Bischöfe ermahnt, das zu tun, was das Amt des Pfarrers ist, nämlich das Evangelium verkündigen, die Sakramente spenden und die Gewissen trösten, dann ist das keine Abwertung des Bischofsamtes, sondern seine Aufwertung! Anderseits hat Luther nie daran gezweifelt, dass es ein übergeordnetes Leitungsamt in der Kirche geben muss mit der Hauptaufgabe: Überwachung der Lehre und Ordination der Pfarrer.[52] Nur die Ausgestaltung dieses Amtes ist offen und frei – und nicht identisch mit der „bischöflichen Ordnung", wie er sie zu seiner Zeit vor Augen hatte, wie gesagt, nicht selten mit nicht-ordinierten Fürstbischöfen, die sich zuerst als Reichfürsten und Politiker verstanden.

Die wichtigste Ebene der Gemeinsamkeit zwischen Thomas und Luther in ihrem Bild von der Kirche taucht im Inhaltsverzeichnis der *Summa Theologiae* gar nicht auf. Sie besteht darin, dass in bezeichnender Weise etwas *fehlt*: nämlich ein eigener Traktat über die Kirche. Dieser müsste ja eigentlich zwischen der Christologie und der Sakramentenlehre kommen. Aber er kommt nicht. Thomas geht von der Christologie sogleich zu den Sakramenten über. Das haben die Thomisten natürlich schon immer bemerkt und sich darüber gewundert – und, wenn sie ein dogmatisches Handbuch schrieben, zwischen Christologie und Sakramentenlehre den fehlenden „Traktat" ergänzt.[53]

Man hat alle möglichen Erklärungsversuche für dieses „Defizit" unternom-

[50] Man denke an dessen berühmte Definition des Kirche: „Die Kirche ist die Vereinigung von Menschen, die durch das Bekenntnis desselben christlichen Glaubens und die Teilhabe an denselben Sakramenten zusammengebracht ist, unter der Leitung der rechtmäßigen Hirten und insbesondere des einen Stellvertreters Christi, des römischen Bischofs." Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos: Roberti Cardinalis Bellarmini Opera Omnia, Tomus II, Neapoli 1857, p. 75: *Ecclesia est coetus hominum eiusdem christianae fidei professione et eorumdem scaramentorum communione colligatus, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi vicarii, Romani Pontificis.*

[51] STh Suppl 37,2; vgl. III 82,1.

[52] Siehe dazu den gut versteckten, weil in einer kirchenrechtlichen Zeitschrift veröffentlichten Beitrag von *Dorothea Wendebourg*, Das Amt und die Ämter, ZevKR 45 (2000), 5–37.

[53] Bemerkenswerte Ausnahme: die dreibändige „Katholische Dogmatik. Nach den Grundsätzen des heiligen Thomas" von *Diekamp-Jüssen*. Das Handbuch geht wie Thomas von der Christologie/Soteriologie sogleich zu den Sakramenten über und integriert die aus Thomas zu entnehmenden Aussagen über die Kirche in die Einleitung in die Dogmatik.

men. Wir können sie hier nicht aufzählen. Anderseits gab es genügend Gründe und Konflikte, die eigentlich dazu hätten führen müssten, die Kirche zum Thema zu machen: der Konflikt zwischen Papst und Kaiser, die Auseinandersetzung mit der griechischen Ostkirche, der nach wie vor andauernde Streit um das Armutsideal, besonders mit den Franziskanern – denn dabei ging es ja um eine massive Kritik an der reichen und mächtigen Kirche! –, der Streit um das Lebensrecht der neuen Orden überhaupt, nicht zuletzt des Predigerordens – denn dabei ging es zuletzt um neue Formen der Seelsorge in den sich entwickelnden Städten –, die Auseinandersetzung mit dem Islam und seinem kulturellen Einfluss auch im christlichen Abendland. Aber nein: Kein Traktat über die Kirche! Solche beginnen erst im 14. Jahrhundert, und dann ist es zumeist kein Traktat über das Wesen der Kirche als Gemeinschaft des Glaubens, sondern ein Traktat *De potestate papae* – was offensichtlich nötig war, aber die Frage nach der Kirche auf der rein rechtlichen Ebene festhielt.

Die überzeugendste Antwort auf diese Merkwürdigkeit in der Theologie des hl. Thomas ist zugleich die ökumenisch bedeutsamste: Thomas schreibt keinen eigenen Traktat über die Kirche, weil das seinem Begriff von der Aufgabe der Theologie nicht entsprechen würde. Jeder Thomas-Kenner weiß: Thema (*subiectum*, sagt Thomas) der Theologie ist Gott. Alles wird in der „heiligen Lehre" *sub ratione dei* betrachtet, denn dabei geht es entweder um Gott selbst oder um Gott als Ursprung und Ziel der Geschöpfe. Theologie handelt also, soweit es den Menschen betrifft, von der Erschaffung und Vollendung der Menschen in der Gottesgemeinschaft aus Gnade.[54] Eben darin aber ist die Kirche kein *eigenes* Thema, das einen eigenen Traktat nötig macht. Denn die Kirche ist entweder *Ergebnis*, *Frucht* der geschenkten Gemeinschaft mit Gott – als *congregatio fidelium* –, oder sie ist *Mittel*, *Werkzeug* zur Begründung dieser Gemeinschaft mit Gott – so wie auch Gesetz, Gnade, Sakramente Mittel zur Begründung der Gottesgemeinschaft sind. Übrigens: Nach Thomas ist die Kirche Frucht des *Heilshandelns* Christi, besonders seines Kreuzestodes und seiner Auferstehung. Sie ist nicht schon die Folge und daher das Abbild der *Inkarnation* – das ist erst ein moderner Gedanke, der zudem problematisch ist.

Nun kann man im Einzelnen suchen, wo Thomas von der Kirche redet und was er über sie sagt. Man kann zum Beispiel die verschiedenen Bezeichnungen für die Kirche bei Thomas untersuchen: Stadt (*civitas*), Haus (*domus*), Volk (*populus*), Gemeinschaft der Glaubenden (*congregatio fidelium*), mystischer Leib Christi (*Corpus Christi mysticum*). Man kann nach den konstitutiven Prinzipien der Kirche fragen: Kirche als Werk der Gnade, als Werk Christi und des Heiligen Geistes. Man kann nach der Einheit der Kirche in der Sicht des Thomas fragen. Man kann die fundamentalen Daten der Kirche als Institution zusammenstellen: ihre Notwendigkeit, ihre Funktion in der Verkündigung des Wortes Gottes und der Verwaltung der Sakramente, ihre verschiedenen Ämter, ihre Heilsnotwendigkeit, die Bedingungen der Gliedschaft in der Kirche. Aber es wird kein Traktat daraus. Doch alles läuft auf die genannte Grundunterscheidung zu: Kirche als *Frucht* der Gnade (und dies schon seit

[54] Siehe STh I 1,1–8.

Abel![55]) – Kirche als *Mittel* der Gnade. Es bleibt bei einer „*theo-logischen* Ekklesiologie" im prägnanten Sinne des Wortes.[56] Oder mit einfältigen Worten: Die Kirche ist ein Thema mit eigenen Problemen, aber kein Thema eigenen Rechtes. Thomas verzichtet auf einen eigenen Traktat über die Kirche nicht, weil er nicht danach gefragt war; nicht, weil er kein Problembewusstsein in Bezug auf die Kirche gehabt hätte; nicht, weil er dazu nichts zu sagen hätte. Er verzichtet auf einen eigenen Traktat über die Kirche, weil er im Rahmen *seines* Konzeptes von der Aufgabe der Theologie einen solchen Traktat nicht braucht.

Warum ist das ökumenisch bedeutsam? Warum ist Thomas auch in Bezug auf das Thema „Kirche" kein Hindernis, sondern sogar eine Hilfe im ökumenischen Dialog mit Luther? Wir haben es schon angedeutet: Die Kirche ist nach Luther wesentlich das heilige Volk Gottes, das an Christus glaubt. Alle äußeren Strukturen, Ämter und Lebensformen der Kirche sind Mittel, diesen Christusglauben zu vermitteln durch Wort und Sakrament. Das gilt auch dann, wenn und wo diese Strukturen von Christus gestiftet sind. Es ist für Luther selbstverständlich, dass das grundlegende Amt der Kirche, das Amt der Predigt, das die Sakramentsverwaltung einschließt, nicht von Menschen erfunden und eingerichtet ist, sondern von Christus gestiftet – nur die Form und Ausgestaltung kann sich wandeln und hat sich ja auch in der Kirchengeschichte gewandelt. Wir sehen also: Es ist dasselbe Grundmuster wie bei Thomas: Die Kirche ist Frucht des gnädigen Handelns Gottes – Luther betont besonders, dass die Kirche durch die Verkündigung des Evangeliums zusammengebracht ist –, und sie ist Mittel der Zuwendung dieses gnädigen Handelns Gottes an die Menschen.

Zu schön, um wahr zu sein? Ich erinnere an eine seltsame Tatsache: *Katholische* Theologen haben Thomas einen „spiritualistischen" Kirchenbegriff vorgeworfen,[57] *evangelische* Theologen haben Thomas zum Urvater aller „Papalisten" ernannt.[58] Was ist nun richtig? Ich kann nur raten: Thomas aufmerksam lesen und sich nicht von vorgefassten Meinungen leiten lassen, die aus späterer Zeit stammen – aus der Zeit nach dem Konzil von Trient, wo Thomas nun als Kronzeuge gegen die Reformation aufgebaut wurde.

Wenn wir so Thomas unbefangen studieren, dann werden wir uns auch nicht mehr wundern über ein anderes Faktum: Thomas vertritt ein geradezu reformatorisches *Sola Scriptura*, „Allein die Schrift [ist im Konfliktfall der Maßstab]".[59] Das führte nur deshalb nicht zum Konflikt, weil im Unterschied zum 16. Jahrhundert auch die mächtigsten Päpste nicht korrupt wa-

55 STh III, 8,3.

56 *George Sabra*, Thomas Aquinas' Vision of the Church (s. Anm. 46), 105f.

57 Nachweise bei *Otto Hermann Pesch*, Thomas von Aquin (s. Anm. 25), 43f.; 379f. Besonders erschreckend: *Albert Mitterer*, Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas und nach Papst Pius XII., Wien 1950: „Halbwahr ist es, dass wir durch die Gnade (nämlich durch die heiligmachende Gnade) Glieder Christi werden" (221). Vielmehr müsse die Menschheit „erst in die Kirche eingehen und so Christo assimiliert werden, um mystischer Leib Christi zu sein" (202).

58 Nachweise bei *Otto Hermann Pesch*, ebd.

59 Vgl. *Bruno Decker*, Sola Scriptura bei Thomas von Aquin, in: *L. Lenhart* (Hg.), Universitas. Dienst an Wahrheit und Leben. Festschrift für Bischof Albert Stohr, Mainz 1960, I, 117–129; *Ders*., Schriftprinzip und Ergänzungstradition in der Lehre des hl. Thomas von Aquin, in: *H. J. Brosch* (Hg.), Schrift und Tradition, Essen 1962, 191–121.

Ökumene



Johannes Oeldemann
Einheit der Christen – Wunsch oder Wirklichkeit?
Kleine Einführung in die Ökumene

200 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-7917-2206-1
€ (D) 16,90/sFr 29,50

„*Damit ihr Hoffnung habt*" – so lautet das Motto des 2. Ökumenischen Kirchentags in München 2010. Können wir angesichts mancher ökumenischer Irritationen in den letzten Jahren zu Recht von „Hoffnung" im Blick auf die Ökumene sprechen? Das vorliegende Buch beantwortet diese Frage mit einem klaren „Ja". Es enthält Grundinformationen über alle christlichen Konfessionen, erinnert an wichtige Etappen der ökumenischen Bewegung und fasst die Ergebnisse ökumenischer Dialoge zusammen. Es informiert über unterschiedliche ökumenische Zielvorstellungen und gibt Anregungen für die ökumenische Zusammenarbeit vor Ort.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

ren und: weil sorgfältig argumentierende Theologen wie Thomas Gehör fanden.

Es ist seit langem nachgewiesen:

– Thomas vertritt die (augustinische) Tradition, dass alles für den Glauben Verbindliche im *buchstäblichen* Sinn in der Heiligen Schrift verständlich aufgeschrieben steht, und dass nichts, was nur im „geistlichen" (allegorischen, anagogischen, tropologischen [moralischen]) Sinn in der Schrift gefunden wird, für den Glauben verbindlich sein kann.

– Thomas vertritt die These, dass es keine Tradition gibt, die über die Heilige Schrift hinaus Glaubensgegenstände (*credenda*) vorlegt, sondern dass alle verbindlichen Traditionen nur die *servanda*, die kirchlichen Lebensformen betreffen.

– Thomas stellt die Autorität der Heiligen Schrift über das Lehramt der Kirche: „Wir glauben auch den Propheten und den Aposteln aufgrund dessen, dass der Herr ihnen Zeugnis gab durch seine Wunder … Ihren Nachfolgern aber glauben wir nur, insofern sie uns verkünden, was jene in der Schrift hinterlassen haben."[60] „Die höheren Menschen aber, das heißt: die Vollkommenen hangen allein Gott an, dessen die unwandelbare Güte ist. Denn hangen sie auch ihren kirchlichen Vorgesetzten an, so nur, insofern jene Christus anhangen."[61] Solche Sätze würden Thomas heute eine *Notificatio* der Glaubenskongregation einbringen und die Aufforderung, sich im Sinne der Lehre der Kirche zu korrigieren!

V. Hilfe und Erinnerung

Was ist das Fazit unserer Überlegungen? Wir haben zu vier Einzelthemen Thomas mit Luther verglichen. Zwei Themen sollten auf die unterschiedliche Art hinweisen, wie beide Theologen sich dem Thema der Theologie nähern: Thomas bewegt von der selbstvergessenen Leidenschaft, die Gedanken Gottes im menschlichen Nachdenken nachzubilden und Gottes Werke durch die Anstrengung des Denkens zu preisen; Luther in angsterfüllter Zeit getrieben von der Frage nach dem Heil vor dem verborgenen Gott. Zwei andere Themen sollten zeigen, wie der fruchtbare Vergleich darunter leidet, wenn man – beiderseits! – nicht genau liest. Denn unter der Decke einer anderen Sprache und anderer Begriffe zeigt sich überraschender Einklang im Verständnis der Sache. Der Gegensatz zeigt sich als Missverständnis und/oder Mangel an „theologischer Mehrsprachigkeit". Das ist noch bei zahllosen anderen Themen der Fall, die wir hier nicht behandeln konnten.

Es hat also einen guten Sinn, Thomas und Luther zu vergleichen. Der Vergleich kann dazu dienen, die Eigenart der Theologie des hl. Tomas besser zu erfassen. Dabei zeigt sich dann auch die spezifische Hilfe des hl. Thomas. Wir Katholiken sind heute darin gewiss alle heimliche „Lutheraner", dass wir Theologie nicht mehr treiben können, ohne die uns ständig begleitende Frage: Was sagt das in mein Leben hinein? Wie erschließt die Botschaft des christlichen Glaubens den Sinn meines/unseres Lebens in dieser Welt? Ganz leicht werden wir dabei in einem unguten Sinne selbstbezogen, introvertiert, ja egoistisch. Nicht selten steht und fällt auch in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit der „Wert" des christlichen Glaubens mit seiner „Relevanz" für die Fragen unserer Zeit. Da ist uns eine Theologie wie die des hl. Thomas eine wichtige

[60] De veritate 14,10 ad 11.
[61] STh II–II 43,5 in corp.

Erinnerung, ja eine Warnung: Gott ist nicht nur liebenswert und bewundernswert, weil er uns rettet und uns liebt bis zur Selbstentäußerung im Tod seines Sohnes (Phil 2,5–11!). Er ist bewundernswürdig und anbetungswürdig um seiner selbst willen. Thomas kann dazu dienen, die Entstehung von Luthers reformatorischer Theologie besser zu verstehen. Aber er kann uns auch begreifen lassen, dass Selbstvergessenheit eine Tugend der Theologen und der Theologie ist – weil sie *nicht* immer und sofort fragt: Was habe *ich* davon?[62]

In jedem Fall aber dient der sorgfältig durchgeführte Vergleich zwischen Thomas und Luther dazu, im ökumenischen Gespräch Gegensätze besser zu durchschauen und blockierende Missverständnisse abzubauen. Der Vergleich muss mit großer methodischer Sorgfalt durchgeführt werden. Er darf nicht historisch anachronistisch sein und er muss geschehen auf der Basis genauer Kenntnis der *wirklichen* Lehre beider Theologen.

Am Ende kann tatsächlich die Einsicht stehen: Man kann nicht zugleich Thomist und Lutheraner sein mit ein und demselben Kopf und Herzen. Der Unterschied der beiden Theologien ist zuletzt ein Unterschied der „Spiritualität", der Frömmigkeit. Aber beide Kirchen müssen Raum haben und schaffen, dass beide Typen von Theologie, beide Typen von Spiritualität in ihr leben können. Wenn das geschieht, dann sind beide Kirchen auf dem Weg zu neuer Gemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit ein gutes Stück einander näher gekommen – mit Hilfe von Thomas und Luther.

Der Autor: *geb. 1931; Studium der Philosophie und Katholischen Theologie in Walberberg und München; Professor für Systematische Theologie an der Universität Hamburg (1975–1998); Mitglied u.a. des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen; Forschungs- und Arbeitsschwerpunkte: Luther und reformatorische Theologie; Thomas von Aquin und mittelalterliche Theologie; gegenwärtige systematische Theologie im Kontext des ökumenisch-theologischen Gesprächs; wichtige Publikationen: Hinführung zu Luther, Mainz 1982; Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 1993 und jüngst Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung. Bd. 1/1 u. 1/2: Die Geschichte der Menschen mit Gott, Ostfildern 2008.*

[62] Ich erlaube mir den Hinweis auf meinen Versuch: Scholastik – Gottesdienst des Denkens. Ein Versuch über Größe und Gefährdung aller Theologie, in: *Heiko Franke* u.a. (Hg.), Veritas et Communicatio. Ökumenische Theologie auf der Suche nach einem verbindlichen Zeugnis. Festschrift zum 60. Geburtstag von Ulrich Kühn, Göttingen 1992, 187–202.

Andreas Fisch

Die Armen als Sakrament der Präsenz Christi

Zum befreienden Potenzial der Begegnung mit ihnen

1 Zwischen Hochachtung und Vernachlässigung

Johannes Paul II. rief ausdrücklich die sakramentale Präsenz Christi in den Armen in Erinnerung: „Besonders der schwache, wehrlose, an den Rand der Gesellschaft gedrängte Mensch ist Sakrament der Präsenz Christi (vgl. *Mt* 25,40.45)." Er kann sich mit dieser Aussage auf Erfahrungen der Kirchengeschichte berufen: „Die gesamte Tradition der Kirche erkennt in den Armen das Sakrament Christi", predigte schon Paul VI. Benedikt XVI. verwendet den Terminus ‚Sakrament' für die Armen bislang nicht, kennt aber sehr wohl die Begegnung mit Jesus im Geringsten: „Jesus identifiziert sich mit den Notleidenden: […] Im Geringsten begegnen wir Jesus selbst, und in Jesus begegnen wir Gott."[1] Die sakramentale Präsenz Christi erscheint im Dienst für den Menschen, besonders für und mit den Armen, in der deutenden Verkündigung des Wortes Gottes und im gemeinsamen Mahl von Leib und Blut Christi. Als Gemeinschaft sucht die Kirche in den drei Grundvollzügen Diakonia, Leiturgia und Martyria Jesus Christus nachzufolgen.

Doch wie ist diese hohe Würdigung der Begegnung mit den Armen als Sakrament zu verstehen? Manche Befürworter neigen dazu, daraus *direkt* ethische Verpflichtungen abzuleiten. Meine Überzeugung ist, dass ein Verständnis der Armen als Sakrament helfen kann, die (noch aufzuzeigenden) Gefahren einer rigorosen ethischen Verpflichtung zu vermeiden und dennoch die diakonisch-politische Dimension zu stärken durch den Aufweis, dass Glaube ohne die Begegnung mit den Nächsten, besonders den Armen, kaum lebbar ist. Das vorgestellte Verständnis spricht eine Einladung aus, sich auf die Begegnung mit den Armen, also den Empfang dieses Sakraments, einzulassen, um Christus für das eigene Leben zu entdecken in Behinderten, Obdachlosen, sterbenden Kindern, „Migranten ohne Aufenthaltspapiere"[2], drogenabhängigen Jugendlichen, bei Exerzitien auf der Straße, in der Flüchtlingsarbeit usw.[3] Die folgenden Überlegungen speisen sich aus theologischen Reflexionen, Erfahrungsberichten, dem Austausch mit

[1] *Johannes Paul II.*, Botschaft von Johannes Paul II. zum 82. Welttag der Migranten: Migranten ohne Aufenthaltsstatus, Nr. 6 (1995); *Paul VI.*, Ad quamplurimos Columbianos agri cultores v. D. „campesinos", undique i Campo v. „S. José de Mosquera" coaduntos, in: AAS 60 (1968), 619–623; *Benedikt XVI.*, Enzyklika *Deus caritas est*. Über die christliche Liebe, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2005, 23.

[2] Gemeint sind die sog. „Illegalen" oder „Sans Papiers", fachlich korrekt heißen sie in Deutschland „Menschen ohne Aufenthaltsstatus und ohne Duldung".

[3] Berichte von Erfahrungen dieser Art sind aufgelistet in: *Andreas Fisch*, Menschen in aufenthaltsrechtlicher Illegalität. Reformvorschläge und Folgenabwägungen aus sozialethischer Perspektive. Mit einem Vorwort von Georg Kardinal Sterzinsky, Berlin 2007, 169 (Fußnote 232).

anderen und aus eigenen Erfahrungen; nur einige Facetten dieser vielfältigen Erfahrungen finden hier Platz.

2 Wenn Diakonia zur ethischen Verpflichtung gemacht wird …

2.1 Diakonia stärken durch Pflicht, Analogie-Modell und „bitteres Sakrament"?

In Theologie und Kirche werden Kontroversen um den Stellenwert von karitativem und politischem Handeln aus dem Glauben ausgetragen, gerade als Reaktion auf die Vernachlässigung der diakonischen und noch mehr der politischen Dimension. In der Exegese prägt diese Kontroverse zum Beispiel die Auslegung des Weltgerichts in Mt 25. Ist die Kernaussage eine Anweisung nur für den Umgang mit den Aposteln oder drückt sich darin ein umfassender Weltdienst als gerichtsentscheidend aus? Im Lehramt spiegelt sich diese Kontroverse wider in Maßregelungen der Theologien in Ländern außerhalb Europas und der Kritik an deren Glaubenspraxis. In Deutschland konkretisiert sich der Konflikt darin, in Zeiten knapper Kassen die Frage zu entscheiden, ob denn die tätige Liebe der Caritas zum ‚Kerngeschäft' einer Gemeinde gehöre und welche Teile des pastoralen Angebots verzichtbar seien. Innerhalb solcher Debatten verfolgen einige Theologen die Strategie, die verschiedenen Begründungen für die karitative und politische Dimension des Glaubens stark zu machen, indem man systematische und sozialethische Überlegungen anstellt oder – mehr noch! – indem man sich auf Autoritäten bezieht: durch den Bezug auf die päpstliche Lehrverkündigung oder auf anerkannte Befreiungstheologen, durch eine gewissenhafte Exegese zentraler Bibelstellen, wobei ein zentrales Leitmotiv das zur Deutung von Mt 25 angeführte Analogie-Modell ist. Selbst der Hinweis auf Jesus Christus wird dort zum autoritären Gebot, wo ein Autor nicht ausführt, wie sich in der Begegnung mit Christus in den Armen Befreiung und Erlösung vollziehen.[4] Eine von innen kommende (intrinsische) Motivation bleibt so unerreicht.

Der Neutestamentler Egon Brandenburger hält als Ergebnis seiner exegetischen Untersuchung zu Mt 25 das Analogie-Modell für die wahrscheinliche Vorlage der Identifikationsaussage Christi.[5] Nach dem Analogie-Modell wertet Gott die Zuwendung zu den Notleidenden gleich jener, die dem *kyrios* entgegengebracht wird, im Sinne des Midrasch Tannaim[6] zu Dtn 15,9: „Meine Kinder, wenn Ihr den Armen zu essen gegeben habt, so rechne Ich es Euch so an, als ob Ihr Mir zu essen gegeben hättet." Das im Analogie-Modell zum Ausdruck kommende Verständnis scheint auch bei Clodovis Boff und Jorge Pixley in ihrer Abhandlung zur Option für die Armen durch. Sie nennen als Konsequenz der Identifikation Jesu mit den Notleidenden, dass über die in barmherziger und gerechtigkeitsliebender Einstellung geleistete Unterstüt-

4 Vgl. zum Beispiel *Bernhard Bleyer*, Die Armen als Sakrament Christi. Die Predigt Pauls VI. in San José de Mosquerra (1968), in: Stimmen der Zeit 11 (2008), 734–746.

5 Vgl. *Egon Brandenburger*, Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums, Stuttgart 1993.

6 Midrasch ist eine Form der Auslegung von religiösen Schriften. Midraschim bezeichnen zugleich die Schriften, in denen diese Auslegungen festgehalten sind (z. B. „tannaitische Midraschim"), vor allem ab 70 n. Chr. gewinnen sie im rabbinischen Judentum an Bedeutung.

zung der Armen eine direkte Vermittlung an die Person Jesu Christi vorgenommen würde. Boff/Pixley führen als Kontrast zu den feierlichen liturgischen Vollzügen der sieben Einzelsakramente den Begriff der *Bitterkeit* ein, denn das Sakrament der Armen vergegenwärtige nicht Hilfe und Trost Gottes, sondern seinen Willen. Damit stelle Gott den Empfänger mit seinen Selbstverständlichkeiten in Frage und rufe zu Umkehr und Solidarität auf. Mit seiner göttlichen Kraft und erlösenden Gnade, wie in den Einzelsakramenten, sei Gott direkt nicht zu finden. Angesichts dieser Deutung verwundert es nicht, dass Boff/Pixley zum Ergebnis gelangen, die Armen seien ein „bitteres Sakrament": „Angesichts der Armen wird der Mensch zur Liebe, zum Dienst, zu Solidarität und Gerechtigkeit aufgerufen. Es ist ein bitteres Sakrament, das man da empfängt."[7] Das Analogie-Modell und die daraus abgeleitete Vorstellung eines „bitteren Sakraments" entwertet meines Erachtens die Identifikation Christi mit den Hungernden, Fremden usw. als eine moralisch-paränetische Motivation für die Christgläubigen. Auch wenn die genannten Autoren über diese Fehldeutungen erhaben und selbst wenn viele Begründungen theologisch zutreffend und die Autoritäten glaubwürdig sein mögen, verbergen sich in dieser Art von Begründung eine Reihe fundamentaler Gefahren für Verständnis und Praxis des Glaubens, besonders wenn man den theologischen Diskurs verlässt und die Glaubenspraxis einbezieht.

2.2 Die praktischen und theologischen Gefahren dieser Deutungsmuster

Der Aufruf zur Umkehr und die Herausforderung zu ethischem und gottgefälligem Handeln sind nicht zu leugnen. In dem guten und richtigen Bemühen, die karitativ-politische Dimension des Glaubens im Leben der Kirche neu zu verankern, liegen jedoch in der Begründungsstruktur einige problematische Fallstricke. Eine Gefahr ist die Loslösung der ethischen Verpflichtung von Gottes erlösender Gnade und allgemeiner Heilszusage. Mit einer solchen Trennung ignorierte man, dass Gott stets der zuerst Befreiende ist. Trennt man die Aspekte *unbedingte Heilszusage und Befreiung* und *Umkehr zu einem Leben aus dieser Befreiung* und betont vorrangig die Umkehr, dann verkommt Glaube zur Moral. Diese Gefahr ist deutlich gegeben, wenn in der Verkündigung vor allem die Pflicht zum diakonischen Handeln hervorgehoben wird; das schreibe ich als christlicher Sozialethiker, der einige wissenschaftliche und pädagogische Mühe darauf verwendet, dass Menschen zur Einsicht ihrer ethischen Verpflichtung finden mögen. Die moralische Motivation, vor allem autoritär verkündigt, verkommt zu „moralinem Leistungsdruck", wird als Anspruch, Pflicht und Belastung erlebt, weit entfernt von der Freude über die Zuwendung Gottes. Diese Gefahr besteht gerade für Menschen mit Helfer-Syndrom. Sie kann einen ungesunden Leistungsdruck erzeugen und zu einem Gefühl der Überforderung führen; diese persönlichen Sorgen begegnen mir zum Beispiel in Vorträgen und Workshops zur Option für die Armen.

Weitere Fragen stellen sich: Kann man den Nicht-Armen nur Ihre Pflicht zur Umkehr anbieten, die dann von einem gnädigen Gott akzeptiert wird? Geht das Befreiende des Evangeliums für diesen Teil der Menschheit verloren? Der wichtige Aspekt, dass Gott auch denen, die nicht

[7] *Clodovis Boff* / *Jorge Pixley*, Die Option für die Armen, Düsseldorf 1987, 129.

arm sind, eine heilbringende Botschaft verkündigt, die sich in der Umkehr realisiert, wird dann vernachlässigt. Ferner ist das Missverständnis groß, Erlösung nach dem Tun-Ergehen-Zusammenhang zu deuten und zu einer Werkgerechtigkeit zu gelangen. Schließlich kann das Wissen um die Christusbegegnung im Nächsten zur Versuchung werden, die einem begegnenden Menschen auf diese Funktion zu reduzieren.

2.3 Fazit

Das Analogie-Modell als Deutungsmuster von Mt 25, das Verständnis vom bitteren Sakrament und der Zugang zum diakonisch-politischen Handeln *vorrangig* als ethische Verpflichtung können nicht aufrecht erhalten werden. Auch wenn dies nicht das Anliegen der genannten Autoren sein mag, birgt ihre Darstellung vor allem die Gefahr, einen „moralinen Leistungsdruck" zu erzeugen, ferner die Fallstricke der Werkgerechtigkeit, der Vernachlässigung des Evangeliums für die Nicht-Armen und der Instrumentalisierung von Menschen für die eigene Gotteserfahrung. Es lässt sich meines Erachtens belegen, dass die einzigartige Formulierung „*Ich* bin ein Fremder gewesen und ihr habt *mich* gastlich aufgenommen" erst- und neutestamentlich als Option Gottes für die Armen anders zu verstehen ist, wie ich es im Intentionsmodell darlegen möchte. Ich vertrete die These, dass in der konkreten Begegnung mit den Armen und im Einsatz für sie Gottes Heilsbotschaft für beide Seiten – und zwar eng miteinander verschlungen – zur Entfaltung kommt.

3 Wie die Begegnung mit den Armen befreit …

3.1 Eine neue Reflexion über Gottes Selbstoffenbarung in den Armen

Weil Gott sich den Menschen mitteilen möchte, bedarf er dazu einer Vermittlung, die Menschen verstehen können. Solche Offenbarungen Gottes bahnen sich ihren Weg in der Innerlichkeit eines Menschen, über solidarische Taten, die Erfahrung von Befreiung, Gerechtigkeit und Versöhnung, über uns begegnende Menschen und über uns erschütternde Ereignisse. „Dabei hören die Menschen nicht auf, Menschen zu sein, und die Ereignisse bleiben von Menschen gewirkte Ereignisse: In beidem ist Gott gegenwärtig und am Wirken, ohne ihre Eigenart zu zerstören. Das ist die ‚sakramentale Struktur.'"[8] Wenn Menschen erfahren, dass ein mit Sinnen erfassbares Geschehen ‚Tieferes' enthält als die Oberfläche zeigt, dann wird diese Erfahrung zur Glaubenserfahrung.

Die sakramentale Gegenwart Jesu Christi in den Armen darf weder zu einer überhöhenden Mystifizierung der ganz menschlichen Armen führen noch zu einer ontologischen Abstraktheit fern von den realen Menschen. Wegen der unaufhebbaren Differenz zwischen Christus und den Armen und wegen der gleichzeitigen Identifikation Christi mit ihnen ist seine sakramentale Gegenwart in ihnen in konkreter Leibhaftigkeit zu verstehen. Konkrete Leibhaftigkeit bedeutet, den Menschen, der mir begegnet zu nehmen wie er ist. Gott kann mir hilflos stotternd gegenüber treten, nach Alkohol stinkend, sogar in hinterhältigen Betrügern präsent sein und in

8 *Herbert Vorgrimler*, Sakramententheologie, Düsseldorf 1992, 20.

all diesen Begegnungen eine Botschaft für mich bereit halten, die es wahrzunehmen gilt. Auf ähnliche Weise machte Mose im brennenden Dornbusch seine Gottesbegegnung – im Alltäglichen, im Dornigen. Die Offenbarungen Gottes dem Menschen gegenüber sind nie zwingend. Menschen können blind für sie sein, sie bewusst ignorieren oder sie fehldeuten, genauso wie das Wort Gottes missachtet, ungelesen und unverstanden bleiben kann. Die Dimension der Offenbarung wird stets in Freiheit und aus der Offenheit für Gott angenommen, aufgeschlossen durch eine Deutung, die unter der Oberfläche die tiefere Glaubensdimension zu erkennen vermag. Wo sich Jesus heute offenbart, ob in geistig Behinderten, sozioökonomisch Armen, ob in religiös Verfolgten, Vereinsamten, ob in Sünderinnen und schuldig Verurteilten, bleibt souveräne Entscheidung Jesu Christi. Die Offenheit für diese Offenbarungen Gottes erklärt, dass Christgläubige in ihrem Kontext und ihrer Zeit neue Gruppen von Armen erkannt haben und erkennen: So wurden in Lateinamerika nach und nach die Benachteiligungen von Frauen, Schwarzen, Indigenas und in Europa der „Illegalen, Migranten ohne Aufenthaltspapiere“ als Anruf Gottes entdeckt.

3.2 Das Intentionsmodell: Die Interessen der Armen entsprechen dem Willen Gottes

Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils verstehen es nicht als Zufall, dass Gott als ein Armer Mensch wurde. Die Menschwerdung Jesu in der fassbaren Armut eines gesellschaftlich Randständigen, nämlich im Stall Geborenen, die unzweifelhafte Parteinahme Gottes für die Armen, Jesu Leben und Selbstaussagen weisen darauf hin, dass er sich vorrangig mit den Armen und Leidenden identifiziert (*Lumen gentium*). Die Aufmerksamkeit für die Verachteten ist die entscheidende Pointe jesuanischer Identifikation mit den Geringsten in Mt 25. Boff/Pixley deuten dies als eine „Art Verwandtschaft“ zwischen Gott und den Armen. In Mt 25 und anderen Belegen im Neuen Testament rührt die Identifikation Jesu mit den Armen meines Erachtens daher, dass sich ihre Anliegen decken: Gott will – genau wie die Armen! – die Befreiung von ihrer unfreiwilligen Armut. Das Antlitz Jesu Christi in den Armen zu entdecken, kann meines Erachtens nur heißen, in ihrer Missachtung den verletzten Gotteswillen zu erkennen, dessen Vision einer neuen Erde in den Hungernden, Fremden, Gefangenen usw. geschändet wird. In ihren Lebensumständen manifestiert sich der Widerstand der Welt gegen das Reich Gottes. Deshalb leidet Christus mit den Armen, die in unheilen und ungerechten, also widergöttlichen und sündigen Zuständen leben. Eine Verletzung der in der Gottebenbildlichkeit gründenden Würde der Armen verletzt zugleich ihren Schöpfer. Sein Anliegen bleibt, heile Lebensumstände für alle herzustellen. Jesus setzt sich darum mit den Benachteiligten und ihren berechtigten Anliegen und Interessen gleich. In ihrem Hunger nach Gerechtigkeit und ihrer Sehnsucht nach heilen Zuständen kann der Wille des Vaters und wenigstens keimhaft die Sehnsucht nach dem Reich Gottes der Gerechtigkeit, der Freiheit und des Friedens erkannt werden. Wenn es Christus ist, der in ihnen spricht: „Ich habe Hunger. Ich bin gefangen. Ich bin ein Fremder“, dann ist dies Verkündigung des Heilswillens Gottes und seines Reiches, in dem niemand hungern oder dürsten und in dem niemand ein Fremder sein soll. Die Identifikation Jesu mit den Armen entspricht der eindeutigen Parteinahme Gott-Vaters für die Armen in beiden Testamenten. Somit ist die Welt der Armen bevorzugter, aber nicht ausschließ-

licher Ort der Gegenwart und Offenbarung Gottes. Ich nenne dieses Verständnis das ‚*Intentionsmodell*', weil es dem Vorhaben Gottes zur Umgestaltung dieser Welt nach seinem Willen entspricht. Nach diesem Modell decken sich die natürlichen Intentionen der Armen auf Befreiung mit dem Willen Gottes zu ihrer Befreiung.

3.3 Vergewissernde, befreiende, einladende und versöhnende Dimensionen

Das Sakrament der Armen weist eine vergewissernde, befreiende, einladende und versöhnende Dimension auch für den Helfenden auf. Worin aber besteht das Versöhnende, das Heilzusprechende und Tröstliche in der Begegnung mit den Armen?

Die eigene Gleichgültigkeit gegen andere rechnet mit der Gleichgültigkeit der anderen, wenn jemand selbst in Not geraten sollte. Ein Mensch, der die Begegnung mit den Armen aus christlichem Geist deutet, erkennt ein Fehlen des Reiches Gottes und einen Verstoß gegen ihre Menschenwürde. Mit der Zuwendung zu den Armen realisiert jemand zugleich den Heilswillen Gottes, der die Helfenden genauso umfasst wie diejenigen, denen geholfen wird. Nur in der augenblicklichen Situation ist er derjenige, der Hilfe geben kann. Wenn die Umstände sich ändern sollten, spricht ihm derselbe Heilswille Gottes den gleichen moralischen Anspruch auf Hilfe zu. Dieser Erkenntnisprozess lebt die Goldene Regel in einer konkreten Begegnung, allerdings – und das ist neu! – immer unter der Prämisse des Heilszuspruchs Gottes. Diese Erkenntnis schafft Gleichheit zwischen dem Helfenden und jenem, dem geholfen wird, denn sie erkennen ihre gleiche Würde, ihre prinzipiell gleiche Verletzlichkeit gegen Widrigkeiten des Lebens und ihren gleichen Anspruch auf Hilfe in Notlagen. Werden die Antworten aus eigener Überzeugung und im Bewusstsein des eigenen Mitbetroffenseins gegeben, verwandelt sich auch das Selbstbild der Handelnden. In der Anerkennung der Würde des Gegenübers *vergewissert* sich jemand auch seiner eigenen Würde; Menschen ermöglichen sich wechselseitig die Selbstannahme.

Befreiend ist diese Zuwendung zu einem Mitmenschen, weil dadurch das eigene Selbst- und Menschenbild aktualisiert und geheilt wird. Widerstände gegen das Sakrament der Armen manifestieren sich als das Leben prägende Selbstbilder von Menschen, die selbst der Befreiung harren: Wer Arbeitslose um ihrer Arbeitslosigkeit willen verachtet, der neigt wahrscheinlich dazu, auch sich über den Wert als Arbeitskraft zu definieren und vergisst, dass er durch seine Angst vor Arbeitslosigkeit komplementär mitbetroffen ist. Für diese Menschen wird die Begegnung mit Arbeitslosen bedrohlich, weil sie ihnen die mögliche Verletzlichkeit des eigenen Lebensentwurfs drastisch vor Augen führt. In der Annahme des Anderen werden diese prägenden Selbstbilder fundamental in Frage gestellt und dies umso mehr, je hartnäckiger Widerstände gegen dieses Erkennen gerichtet sind: Respekt vor Arbeitslosen kann ich nur entwickeln, wenn ich sie nicht ausschließlich nach ihrer Arbeitsleistung und ihrem Nutzen für eine Firma bewerte. Entwickele ich diesen Respekt, geraten zugleich die eigenen Selbstbilder, sich ausschließlich über Leistung und Arbeit zu definieren und wertzuschätzen, ins Wanken.[9] In der Begegnung steckt so-

[9] Vgl. dazu *Andreas Fisch*, Zu den Optierenden für die Armen. Von der Gefahr der Verzweckung zu den Chancen für geistliches Wachstum, in: *Christian Herwartz* (Hg.), Gastfreundschaft. Der

mit auch der Aufruf, befreit zu werden von unmenschlichen Wertvorstellungen. Ein anderer Weg lässt sich auch beobachten, er verläuft umgekehrt: Über die erfahrene oder gelebte Zuwendung zum Nächsten finden Menschen Zugang zu Gott und seinem Evangelium, weil die Verheißungen plötzlich als realistisch und erfahrbar erscheinen. In beiden Fällen vollzieht sich jener Prozess, den Befreiungstheologen treffend als „evangelisatorisches Potenzial der Armen" beschreiben, denn dem Helfenden eröffnen sich Perspektiven zum Heil.

Das Sakrament der Armen ist darum gerade wegen aller inneren und äußeren Widerstände *Einladung* zur tieferen Annahme des Evangeliums durch die Helfenden, die Einladung zu inneren Heilungen und einem tieferen Eindringen in Gottes Heilsplan und sein Reich. Sie bewirkt in der Regel eine Änderung der Einstellungen, eine Umsetzung der vielleicht nur abstrakt für wahr gehaltenen Werte und Grundüberzeugungen und ruft auf, den Lebenskontext politisch in eine menschenfreundlichere Umwelt für alle umzugestalten. Indem Herz, Handeln und Gesellschaftsgestaltung evangelisiert werden, wird jeder Angesprochene zugleich in eine neue Gemeinschaft gerufen. Die Menschen nehmen sich zunehmend nicht mehr als voneinander isoliert wahr, sondern erkennen ihre Verbundenheit und ihre Verstrickungen.

Diese Einladung erwartet eine Reaktion, eine *versöhnende Antwort*. Ohne Antwort bleibt die sakramentale Struktur unvollendet, das bedeutet auch, die Wirksamkeit des Sakraments entfaltet sich erst, wenn die Antwort als existenzielles Einlassen auf die neue Deutung der Lebenswirklichkeit erfolgt. Durch die Antwort der Solidarität wird der Bau einer Einheit begonnen, welche die vorherige Isolation von Standpunkten und Lebenswirklichkeiten durchbricht und zueinander führt. Versöhnend wird diese Antwort, weil die eigene Befreiung dynamisch zu einer Lebensweise führt, die der entstandenen Gottesbeziehung angemessen ist. Gerichtsentscheidend – wie in Mt 25 – ist jede Antwort, weil der Glaube sich nie in einem Für-wahr-halten von Dogmen erschöpft, sondern die ganze Existenz umgreift. Eigene, auch indirekte Schuldverstrickungen in Unrechtssysteme werden aufgedeckt und selbst dort, wo Not, jedoch kein Unrechtsregime herrscht, wird ein Mangel an Solidarität erkennbar, der dem Willen Gottes und der Nachfolge Christi widersteht. Das eigene Handeln ist die unmissverständliche Antwort auf die Einladung Gottes in diese Gemeinschaft, ein Unterlassen ist dann deren aktives Ausschlagen. Gerecht wird niemand, weil über sein Tun Verdienste angerechnet würden. Jemand, der als Befreiter neuerdings den Umgang mit sich und anderen nach den Wertmaßstäben des Reiches Gottes gestaltet, drückt damit unmissverständlich seine Zugehörigkeit zu dem Geist aus, dem diese Handlungen entspringen. Erste, natürliche Reaktionen als Antwort auf das Leiden sind *konkrete Barmherzigkeit und karitative Hilfe*. Barmherzigkeit zu üben ist entsprechend dem überlieferten Handeln Gott-Vaters und Jesu Christi die angemessene, Not wendende Antwort, auch wenn strukturelle Gründe die Ursache für Armut sind. Barmherzigkeit äußert sich in direkter Nothilfe, Spenden und persönlichen Begegnungen. Einer anderen Gruppe von

ständige Wechsel vom Gast zum Gastgeber und wieder zum Gast, Berlin 2004, 371–377; im Internet unter: http://www.con-spiration.de/wg-naunynstrasse/buch2.html#29-2.

Leidenden wie chronisch Kranken, Trauernden und Sterbenden gilt Schmerzminderung, Trost und Begleitung als angemessene Antwort auf ihr Leid. Die *Option für die Armen* ist die Antwort auf die Offenbarung Gottes in ihrer politischen Dimension. Sie bezieht sich auf jene Armen, die nicht durch Unglück oder eigenes Versagen verarmt sind, sondern die durch (welt-) gesellschaftliche Gesetze oder ungerechte Strukturen arm gemacht werden oder arm gelassen werden. Einem reflektierten Erbarmen entspringt die Intention, sozialethisch nachhaltige und angemessene Lösungen im jeweiligen Kontext zu suchen, mit den Sozialwissenschaften zusammen kluge Umsetzungsmöglichkeiten zu erwägen und gegen kontraproduktive Ergebnisse abzusichern. Durch die sichtbare Umkehr von ungerechten Verhältnissen zum Einsatz für das Reich Gottes vollzieht sich zugleich eine Versöhnung zwischen den Menschen. Insofern finden die Angesprochenen mit ihrer persönlichen Antwort ihren Platz im Veränderungsprozess der Geschichte. Es ist das freiwillige Sich-Hineinbegeben in den von Gott angestoßenen Heilungsprozess dieser Welt. In diesem Raum verorten sich die Antwortenden mit ihrem Engagement in Form einer Selbstverpflichtung, die mit dem Bekenntnis zu Gott in eins fällt.[10]

Weiterführende Literatur:
Andreas Fisch, Menschen in aufenthaltsrechtlicher Illegalität. Reformvorschläge und Folgenabwägungen aus sozialethischer Perspektive. Mit einem Vorwort von Georg Kardinal Sterzinsky, Berlin 2007. Das Buch bietet eine exegetische und systematisch-theologische Vertiefung vieler Aspekte dieses Artikels und konkretisiert diese hinsichtlich der Herausforderung durch Menschen ohne Aufenthaltspapiere.
Josef Schreiner / *Rainer Kampling*, Der Nächste – der Fremde – der Feind. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments, Würzburg 2000. Der Neutestamentler Rainer Kampling benennt mit großer Ernsthaftigkeit kritische Anfragen an die Begegnung mit Christus in den Armen – oft in Fußnoten versteckt – und beschränkt die Solidarität in Mt 25 auf die Barmherzigkeit, die den Jüngern getan wird.
Jon Sobrino, Christologie der Befreiung, Mainz [2]2008; *Ders.*, Der Glaube an Jesus Christus, Mainz 2008. Eine befreiungstheologische Position, die zu Inspiration und Diskussion einlädt.

4 Schlusswort: Einlassen auf echte Begegnung und freiwillige Selbstverpflichtung

Es könnte sein, dass jemand diese Begründungen als egoistisch kritisiert, weil jemand selber im Geben und im Einsatz für Andere beschenkt würde; das gewünschte Ideal von Selbstlosigkeit und Altruismus würde nicht erreicht. Doch nicht Altruismus ist eine vorrangig christliche Tugend, sondern die gelebte Wertschätzung des Nächsten mit seinen materiellen Bedürfnissen, seinem Hunger der Seele und seinem Anspruch auf Respekt und Beteiligung. Das Konzept des Altruismus, als radikalisiertes Innerlichkeits- und Tugendkonzept verstanden, benötigt dagegen implizit das Gefälle vom Gebenden zum Empfangenden,

[10] Als Beispiel und Konkretion dieser Reflexionen bei Menschen ohne Aufenthaltsstatus vgl. *Andreas Fisch*, Menschen in aufenthaltsrechtlicher Illegalität (s. Anm. 2).

damit der angezielte Altruismus nicht als Austausch zwischen Gleichen oder als gegenseitiges Beschenktwerden in sein Gegenteil verkehrt wird. Ich habe keine Probleme, das vermeintliche Ideal des Altruismus im Rahmen dieser Konzeption ersatzlos aufzugeben, wenn dies die Augen öffnen hilft für das Geschenk, das in der Begegnung mit den Armen liegt, im Bewusstsein seiner eigenen Verletzlichkeit und Würde als Mensch geschieht und zu einer Begegnung auf Augenhöhe führt. Während nach dem Analogie-Modell nur die verdienstvolle Tat angerechnet würde, führt die Übernahme der Intention Gottes zu einem respektvollen Umgang miteinander, weil nur dieser der Intention Gottes entspricht. Auf diese Weise wird auch der Gefahr gewehrt, die Armen für eine Gottesbegegnung zu instrumentalisieren, denn nur die echte Hilfe für jemanden trägt zum Aufbau von Gottes Reich bei, nur die Suche nach dem Menschen führt zu Gott, nicht die Suche nach Gott im Menschen. Diese Deutung verneint moraline, von außen auferlegte Pflichten. Sie fasst die Herausforderung durch die Armen als eine einen selbst betreffende Heilszusage, die zur Antwort herausfordert. Die Einladung zur Begegnung mit den Armen, die diese Überraschungen birgt, kann ihren Anfang sehr wohl über eine freiwillige ethische Selbstverpflichtung oder über eine neugierige Offenheit für den Nächsten nehmen. Aus diesen Gründen verstehe ich die sakramentale Gegenwart Gottes in den Armen fern vom Gedanken der Bitterkeit. Sie ist eine positive Zuwendung Gottes. Die Selbstverpflichtung ist in die Freiheit der Menschen gestellt, erfolgt als Antwort auf das befreiende Handeln Gottes und stellt sich als Folge des Einlassens auf eine echte Begegnung mit den Armen ein.

Der Autor: *Andreas Fisch, Dr. theol., Jahrgang 1971, Referent für Wirtschaftsethik an der Kommende Dortmund, dem Sozialinstitut des Erzbistums Paderborn (www.kommende-dortmund.de); ehrenamtliche Begleitung von ‚Exerzitien auf der Straße' der Jesuiten in Berlin-Kreuzberg. Publikationsauswahl: Option für die Armen konkret: Zur sozialethischen Kompetenz der Kirche in Deutschland, Münster 2001 (erw. u. überarb. zweite Auflage 2002); Über Arbeitsmigration zur Entwicklung. Sozialethische Analyse des Konzepts „Zirkuläre Migration", in: Hermann-Josef Große Kracht / Christian Spieß (Hg.), Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie (FS Karl Gabriel), Paderborn 2008, 541–564.*

Das aktuelle theologische Buch

◆ Gruber, Franz / Niemand, Christoph / Reisinger, Ferdinand (Hg.): Geistes-Gegenwart. Vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens. Festschrift für Peter Hofer, Franz Hubmann und Hanjo Sauer (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 17). Internationaler Verlag der Wissenschaften Peter Lang, Frankfurt a. M. u. a. 2009. (469) Geb. Euro 59,00 (D) / Euro 60,70 (A). ISBN 978-3-631-57062-3.

Was verbindet einen Alttestamentler – Univ.-Prof. Dr. Franz Hubmann –, einen Pastoraltheologen – Univ.-Prof. Dr. Peter Hofer – und einen Fundamentaltheologen – Univ.-Prof. Dr. Hanjo Sauer –, alle Jahrgang 1944? – „Geistes-Gegenwart": Die drei Geehrten erlebten das II. Vatikanische Konzil just zu einer für jeden von ihnen prägenden Zeit, die ihr Theologietreiben und ihr theologisches Selbstverständnis ohne dieses Ereignis nicht denken lassen. Ihr Fragen und Suchen nach Gott in Lehre und Forschung ist bestimmt von genau jener Geistes-Gegenwart, die in den drei Disziplinen der Bibelwissenschaft, der Fundamental- und Pastoraltheologie die Mitte des Konzils vorbereitet, bestimmt und fortgesetzt haben. Der Untertitel der Festschrift benennt schließlich die Grundbewegungen ihres begeisterten Tuns.

Erste dieser Bewegungen ist das Hören bzw. Lesen des uns in den Heiligen Schriften des Alten und Neuen Bundes vorliegenden Gotteswortes. *Johannes Marböck* bedenkt in seinem Beitrag die Bedeutung von Schrift und Buch bei Jesus Sirach (81–92). Diese bedeuteten keineswegs Bildungsfortschritt, vielmehr werden sie als gefährliche Errungenschaften herausgestellt, schenken wir dem äthiopischen Henochbuch Glauben. Anderer Meinung waren gottlob die Gotteskünder und Weisheitslehrer Israels. Am Schluss seines Beitrags stimmt Marböck in Jesu Sirachs Wort ein: Es tut der Theologie gut, sich stets neu an die Mühe und das Ringen um das gesprochene und geschriebene Wort erinnern zu lassen (vgl. 90).

Der Verschriftlichung des Gotteswortes nähert sich auch *Susanne Gillmayer-Bucher* (37–50). Sie jedoch betrachtet die materielle Seite. Texte nehmen nämlich durchaus unterschiedliche Bedeutungen an, wenn sie etwa als Steintafeln – wie der Dekalog –, als Schriftrolle, wie 2 Kön 22–23 und Jer 36 zeigen, und als Nahrungsmittel, wie beim Propheten Ezechiel, materialisiert werden.

Thema des Festbeitrags von *Franz Böhmisch* sind „Spiegelungen der Seele und Gesichter. Traumkritik im Sirachbuch" (19–30). Der Wertschätzung des Traumes im Ijobbuch stellt Böhmisch die Skepsis und Warnung im Sirachbuch (Kap. 40) gegenüber, wonach Träume Illusionen seien, in die Irre führten, und nur Gesetz und Weisheit zum rechten Leben leiteten.

Auch *Werner Urbanz* schlägt das Buch Sirach für seinen Beitrag auf. Er analysiert die Perikope Sir 49,4–7, wo wir eine kurze Replik auf die abtrünnigen Könige Israels und auf den Propheten Jeremia lesen. Anschließend zeichnet er eine Skizzie des Jeremiabildes im Sirachbuch (121–136).

Nicht außer Acht zu lassen ist der Beitrag von *Hans Hermann Henrix*, der Überlegungen zur Bibel Israels bzw. zum Alten Testament als Text zweier Lesegemeinschaften anstellt (51–66).

Die Gleichniserzählung von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–6), eine Geschichte, welche die Gemüter bis heute erregt, wird vom Mitherausgeber der Festschrift *Christoph Niemand* in einem besonders lesenswerten Beitrag analysiert (93–113).

Michael Zugmann stellt in seiner sozialgeschichtlich spannenden Untersuchung von Apg 2,5 die Frage, wer die Rücksiedler aus der Diaspora waren und welche Rolle sie in der Heiligen Stadt im 1. Jh. n. Chr. spielten (137–150).

Von *Johannes Schiller* stammen Überlegungen zur syntaktischen Struktur von Ez 37, 1–14 (115–119). *William L. Holladay* setzt sich in seinem englischsprachigen Beitrag mit dem Propheten Jeremia auseinander (67–80). *Arnold Gampers* aus dem Nachlass edierter Aufsatz geht Überlegungen zur Vorgeschichte von Psalm 68,6 nach und ist mit einem Vorwort von *Josef Oesch* versehen (31–36).

„Vom Denken des Glaubens. Systematisch-theologische Beiträge" ist der zweite Teil der Festgabe betitelt.

Thema der herausfordernden Überlegungen von *Franz Gmainer-Pranzl* ist die Mission

als Paradigma fundamentaltheologischer Verantwortung (179–200). Gegen die kolonialistische Konzeption von Mission zeigt der Autor, dass die Grenzüberschreitung, die in der missionarischen Begegnung geschieht, Begegnung mit dem Fremden ist, die immer auch eine Ent-Eignung, eine Ent-Äußerung der eigenen Identität darstellt.

Elmar Klinger denkt in seinem Aufsatz „Armut und Befreiung" über das Verhältnis von Kirche und Politik – besonders in den Ländern der Dritten Welt – nach (219–230).

Identitätsmerkmale der Kirche in unserer spätmodernen Gesellschaft findet *Ansgar Kreutzer* in den Leitwörtern „dynamisch, plural, selbstlos" (231–248).

Józef Niewiadomskis Artikel befasst sich mit der Offenbarung Gottes in der Erfahrung von Gewalt (249–264). Er zeigt im Licht der mimetischen Theorie René Girards, dass erst die Geschichte Gottes, wie sie die Bibel erzählt, uns dem Bann der Gewalt entzieht. Wie diese Geschichte auf dramatischen Wegen abläuft, wie Gott selbst zur Gewalt wird und sie überwindet, das sei der Lektüre des geneigten Lesers / der geneigten Leserin anempfohlen.

Einen Moment der „Nicht-Geistesgegenwart" auf dem II. Vatikanischen Konzil nimmt *Hans-Joachim Sander* zum Ausgangspunkt seines Aufsatzes „Heterotopien. Orte für Geistesgegenwart" (281–296). Johannes XXIII. war gerade gestorben; das Konzil befand sich in einer kritischen Situation. Es musste entschieden werden, ob das Plenum der Konzilsväter oder die Theologische Kommission die Autorität über die Textgestaltung erhalten sollten. Just von einem Kardinal, der im Augenblick der Abstimmung geistesabwesend für das Plenum votierte – in der Diskussion zuvor hatte er noch dagegen argumentiert – kam die mehrheitsentscheidende Stimme.

Einen sehr anregenden und originellen Artikel hat auch *Ottmar Fuchs* beigesteuert – übrigens kein Redaktionsfehler, wenn er in der Sektion Systematik schreibt. Zwei Gestalten, die so wohl noch nie zusammengebracht worden sind, bringt er ins Gespräch: Elisabeth von Thüringen und Jacques Derrida. Was kann diese beiden Personen wohl verbinden? – Der Titel weist schon die Richtung: „Die ‚unmögliche' Gegenwart der Gabe" (155–178).

Die Frage aller theologischen Fragen hat *Walter Raberger* zum Thema seines Aufsatzes gemacht: In unnachahmlichem Stil und Verfahren (diachroner Diskurs) zeigt er, was es heißt, von Gott zu reden. „[…]wenn gefragt, wie ein Reden von Gott möglich sein kann, so muss geantwortet werden: nur als ein Reden von uns" (264).

Erotik als Thema der Theologie bei Franz Baader greift ein weiterer Herausgeber, *Franz Gruber*, auf. Im Beitrag wird eine Integration von Eros und Agape entwickelt, eine Art „kritische Theorie der Liebe" (201–217).

Besondere Erwähnung verdient die Erzählung – es ist wirklich eine Erzählung – „Der alte Buchhändler in der Karawanserei" von *Franz Schupp* (297–312). Ein alter Buchhändler, der ein kostbares Buch des berühmten Ibn Rušd (Averroes) mit sich trägt, löst in der Karawanserei seiner Redseligkeit wegen beinahe einen lebensgefährlichen Tumult aus … Mehr sei hier nicht verraten!

Es bleibt noch auf den Beitrag von *Clemens Sedmak* aufmerksam zu machen, der sieben Leitprinzipien für „Therapeutische Argumente in der Theologie" vorstellt (313–333).

Glaube braucht die Berührung mit dem Leben, Begegnung eben; er ist darauf hin angelegt, weitergesagt, gelebt zu werden, im Alltag wie in der Verkündigung, im diakonischen wie im liturgischen Handeln.

Den dritten Teil des Buches „Vom Sagen des Glaubens" eröffnet der Beitrag von *Matthäus Appesbacher*, der Peter Hofer unter dem Titel „Nun hauch uns Gottes Odem ein …" (339–345) als geschätzten und gerne gehörten geist-vollen (Dom-)Prediger würdigt. Manch gelehrt-dogmatisches Fremdwort hat er dem Autor schon in seine Muttersprache übersetzt.

Rainer Bucher reflektiert in seinem anspruchsvollen Aufsatz kritisch die prekäre Gegenwärtigkeit einer Pastoraltheologie als „Handlungswissenschaft" (347–363) und stellt in ihr einen Überschuss an moralischem Pathos und einnehmender Gemeinschaftsrhetorik sowie ein Defizit an Analytik, ruhiger Fremdheitswahrnehmung und sachlichem Blick auf das irritierend Neue der Gegenwart fest.

Ermutigungen für eine schöpferische und experimentierfreudige Pastoral, eine, die aus

der Liebe Gottes lebt, die frei ist, kreativ und heiter macht, zeigt *Helmut Eder* auf (365–379).

Monika Heilmann reflektiert Strukturarbeit im Geiste der Gegenwart, indem sie den Zukunftsprozess der Diözese Linz beleuchtet – „Den Wandel gestalten" (381–395), so der Titel ihres Beitrags. Dieser Prozess achtet auf die Beteiligung der Betroffenen, lässt Raum für Veränderungen und dient der Lebendigkeit der Menschen und der Gemeinden. Er vertraut auf die Kräfte vor Ort und setzt logisch die Bemühungen der katholischen Kirche in Oberösterreich fort, sich immer wieder mit der Frage zu konfrontieren, wie Kirche bei den Menschen präsent sein und bleiben kann zumal unter sich stetig ändernden Rahmenbedingungen.

Welchen Ort Religionen in unserer Öffentlichkeit haben, welche Aufgaben und Verantwortungen sie wahrnehmen mögen, um eine unverzichtbare Kraft in demokratischen Gesellschaften sein zu können, diese Fragen beleuchtet *Ilse Kögler* in ihren Ausführungen zu „Religion – öffentliches Thema und widerständiges (Bildungs-)Gut" (397–409).

Herausforderungen und Chancen, die eine Verkündigung im Internet hat, stellt der Beitrag von *Karl-Heinz Kronawetter* vor (411–425).

Der Bonner Pastoraltheologe *Johann Pock* setzt sich unter dem Titel „Beichte zwischen Ignoranz und Boom" mit Bedeutung und Notwendigkeit einer differenzierten Bußpastoral für den Umgang mit Schuld auseinander (427–440). Sowohl eine Theologie der Versöhnung als auch gesellschaftliche und psychologische Untersuchungen bestätigen diese Sichtweise.

Ferdinand Reisinger, dritter Mitherausgeber der Festschrift, überlegt unter dem Titel „Welche Rolle ist uns eigen" eine wichtige und oft vernachlässigte Komponente in der kirchlichen Strukturarbeit: Zeitgemäßes Priester-sein-Können (441–450).

Schließlich zieht *Franz Weber*, Kenner der südamerikanischen Kirche, eine pastoraltheologische Bilanz der fünften Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida (451–465). Weber bringt zentrale Inhalte des Schlussdokuments so zur Sprache, dass sie auch als Anfragen und Ermutigung an unsere Theologie und Gemeindepraxis gelesen werden können. Vor allem den Mut zu synodalen Prozessen und die zähe Geduld, sie auch durchzuhalten – und zwar allen Widerständen zum Trotz –, können wir von der lateinamerikanischen Kirche lernen.

Eine dem Konzept nach wohl einzigartige, geist-reiche, gegenwärtiges Lesen, Denken und Sagen des Glaubens bedenkende Fülle an Beiträgen wurde den Geehrten mit der hier vorgestellten Festschrift überreicht. Auch vom Rezensenten seien die Jubilare an dieser Stelle mit herzlichen Wünschen bedacht.

Rutzenmoos *Bernhard Kagerer*

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfanges ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechungen erhalten die Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

AKTUELLE FRAGEN

◆ Abel, Peter: Spirituelle Wege aus dem Burnout. Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach 2009. (143) Geb. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 30,90. ISBN 978-3-89680-413-6.

Wohin man auch schaut – die Zahl vom Burnout oder ähnlichen Phänomenen betroffener Menschen ist in den letzten Jahren stark im Steigen begriffen. Die Erschöpfung des Ausbrennens scheint ein Zeichen unserer immer mehr auf Leistung und Tempo orientierten Zeit zu sein. Angesichts dieser drängenden Aktualität des Themas muss es verwundern, dass es vergleichsweise wenige Veröffentlichungen zum Thema Burnout gibt. Das gilt insbesondere im Bereich der spirituellen Literatur, die sich dieses Problems bisher noch kaum angenommen hat. Insofern kommt Peter Abel das Verdienst zu, einen ersten mutigen Schritt zu tun auf der Suche nach spirituellen Ressourcen und Impulsen für den Umgang mit dem Burn-

out. Abel ist ständiger Diakon und Leiter der „Arbeitsstelle für pastorale Fortbildung und Beratung" im Bistum Hildesheim. Bereits 1995 hat er mit „Burnout in der Seelsorge" eine einschlägige Publikation vorgelegt.

In seinem neuen Buch begrenzt der Verfasser die Problemstellung bewusst auf den beruflich bedingten Burnout, obgleich ihm klar ist, dass das innerliche Ausbrennen zunehmend auch bei Familienmüttern und auf Grund von intensivem ehrenamtlichem Engagement vorkommt (10–11; 42). Im ersten Kapitel „*Wie? Ich?*" (9–20) leistet der Verfasser mit anschaulichen Beispielen eine breite und differenzierte Beschreibung der Phänomene des beruflich bedingten Burnouts und deutet diese zusammenfassend als Sinnkrise und damit für den gläubigen Menschen als spirituelle Anfrage. Das zweite Kapitel behandelt unter der Überschrift „*Stress*" (21–37) die Ursachen und Aspekte dieses typisch modernen Phänomens. Stress entsteht durch ein Zusammenkommen innerer und äußerer Faktoren (23). Diese können quantitativer Art sein (ein Zuviel an Aufgaben und Arbeiten), aber auch qualitativer Art (zu hohe Anforderungen). Doch Stress entsteht im Kopf, da wir einseitige Selbstbilder und Lebensmaximen im Kopf haben, die uns versklaven und kaputt machen (28f.). Als Prototyp des gestressten Menschen wird Mose vorgestellt.

Im dritten Kapitel „*Burnout*" (38–58) beschreibt Abel die Prozesse des Ausbrennens: Wie die anfängliche Begeisterung und das große Engagement sich Schritt für Schritt in Resignation, Apathie und Frustration wenden. Auch untersucht er die strukturellen Rahmenbedingungen am Arbeitsplatz, die ein Ausbrennen der MitarbeiterInnen fördern. Das vierte Kapitel „*Innere Erschöpfung*" (59–77) schildert – entlang der biblischen Erzählung vom Propheten Elija – die spirituelle Erschöpfung, die in einen Zustand abgrundtiefer Sinnleere und Verlorenheit führt.

Mit dem fünften Kapitel „*Innehalten und Kraft schöpfen*" (78–89) beginnt Abel, positive und weiterführende spirituelle Schritte aus der Krise des Burnouts heraus zu umreißen. Das Zu-sich-selbst-kommen ist hier ein schwieriger, aber fundamentaler erster Schritt. Das sechste Kapitel geht der Frage nach, inwiefern „*Kraftquellen in Kraftgrenzen*" (90–107) verborgen sein können. Die Krise wird als Chance gedeutet, sein eigenes Leben in einem völlig neuen Licht zu sehen und dementsprechend anders zu gestalten. Ein siebtes Kapitel „*Bewältigung am Arbeitsplatz*" (108–122) orientiert sich ungleich stärker als die anderen Kapitel an der Regel Benedikts. Das benediktinische Maß wird als Königsweg zu einer ausgewogenen work-life-balance vorgestellt. Er prägt darüber hinaus den Umgang sowohl des Vorgesetzten als auch des Untergebenen mit Überforderungen (116–122 in einer sehr dichten Interpretation des 64. Kapitels der Regel Benedikts).

Die letzten beiden Kapitel widmen sich den präventiven Maßnahmen. „*Burnout und Führung*" (123–131) zeigt Wege zu einer Unternehmenskultur und zu Führungsstilen auf, die dem Burnout strukturell vorbeugen. „*Nur für heute – spirituelles Selbstmanagement*" (132–138) hingegen verweist – in Orientierung an dem klassischen Dekalog der Gelassenheit Johannes' XXIII. – auf individuelle Vorbeugemaßnahmen. *Literaturempfehlungen* (139–143) schließen das Buch ab.

Abel erzählt sehr anschaulich viele lebensnahe Beispielfälle. Er gibt eine Fülle praktischer Tipps und zahlreiche Impulsfragen für das eigene Nachdenken. Dabei geht ihm die spirituelle Tiefe aber nie verloren. Allerdings sind seine Quellen sehr heterogen, wenn es um die Lösungsperspektiven des Burnouts geht. Klassiker der Literatur stehen neben (vergleichsweise wenigen) Bibeltexten, Texte der Kirchenväter neben der benediktinischen Ordensregel. Dem Rezensenten hätte hier etwas mehr Homogenität wohl getan und mehr Ruhe beim Lesen vermittelt.

Zudem konzentriert sich Abel sehr stark auf „Wege *aus* dem Burnout", wie der Buchtitel zu Recht sagt. Die Wege *durch* den Burnout *hindurch* hingegen kommen kaum zur Sprache. Zwar werden da und dort die Phänomene der Depression, des Suizidwunsches (36) und der abgrundtiefen Verzweiflung (47) angesprochen und anhand der Person des Elija einmal auch deutlicher profiliert (59–77). Aber die Zeitdauer solcher Phasen tiefer Depression, die oft Jahre dauern können und den Betroffenen auf eine harte Geduldsprobe stellen, wird vernachlässigt. Zwischen den Zeilen hat man fast den Eindruck, die Problemlösung könne sofort nach dem Eintreten des Burnouts begonnen werden. Dabei fehlt den Betroffenen dazu oft für lange Zeit die Kraft. Erst müssen sie die Zeit der inneren Leere und Sinnlosigkeit durchleiden und aushalten. Hierzu hätte sich der Rezensent doch auch den einen oder anderen Impuls erwünscht.

Insgesamt ist das Buch aber ein sehr hilfreicher Wegweiser für Menschen, die den Tiefpunkt der Krise durchschritten haben und sich neu orientieren wollen. Zudem bietet es eine Menge Inspiration für die Seelsorge an Ausgebrannten.

Linz *Michael Rosenberger*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2009. (XII, 775, zahlr. s/w. Abb.) Geb. Euro 68,00 (D) / Euro 70,00 (A) / CHF 113,00. ISBN 978-3-579-08021-5.

Ein Wörterbuch zur Bibel, das vor allem in die Lebenswelt der damaligen Zeit einführt, ist an sich zu begrüßen, denn es füllt durchaus eine Lücke im Bereich der Handbücher. Dem Editorial ist zu entnehmen, dass den Herausgebern „der befreiungstheologische, der feministische und der christlich-jüdische Diskurs" (S. X) besonders wichtig ist. Dieser Hinweis erklärt z. B., warum bisweilen die rabbinische Literatur stärker einbezogen wird, frauenspezifische Themen einen guten Raum einnehmen und viel Augenmerk auf die gesellschaftlichen Mechanismen der Unterdrückung gelegt wird. Das Wörterbuch bespricht ca. 260 Begriffe, wobei sachverwandte in der Regel von denselben Autoren verfasst sind. Soweit möglich sind Fachleute aus dem Alten und dem Neuen Testament zusammengespannt. Die einzelnen Einträge sind meist knapp gehalten, die Information aber ist präzise und umfassend. In die Darstellung der Sachverhalte sind die archäologischen Ergebnisse eingearbeitet und manchmal mit hilfreichen Skizzen und schwarz-weiß Abbildungen erläutert. Die Situation im Alten Orient insgesamt ist oft thematisiert. Ein Blick auf die symbolische Verwendung – soweit gegeben – steht am Ende, benützte und weiterführende Literatur rundet die einzelnen Beiträge ab.

Wenn man die Anlage des Wörterbuches genauer ansieht, dann ergibt sich m. E. jedoch eine gewisse Spannung zwischen der Zielrichtung, die Lebenswelt der Menschen in biblischer Zeit darzustellen, und der alphabetischen Auflistung der Begriffe. Letztere bringt es mit sich, dass sachverwandte Bereiche oft befremdend auseinandergerissen erscheinen. Nimmt man beispielsweise den Begriff Ackerbau, dann wundert man sich, warum dieser getrennt behandelt wird, wenn später noch die Begriffe „Landwirtschaft"; „Saat/Ernte"; „Kulturpflanzen" (diese wiederum getrennt von den „Wildpflanzen") und – nicht unwichtig im Zusammenhang mit Ackerbau – „Klima" kommen. Eine für den letzteren Begriff wichtige Niederschlagskarte findet sich allerdings nur beim Stichwort „Landwirtschaft". Da letztlich kein israelitischer Bauer ohne Vieh gelebt haben kann, so wäre im Sinne einer Darstellung der Lebenswelten eine Kombination mit „Viehwirtschaft" sinnvoll; es genügte auch ein Verweis in der deutlichen Form wie beim Stichwort „Haustiere", wo fettgedruckt auf das Stichwort „Viehwirtschaft" verwiesen wird (255). Leider gibt es sonst kaum so deutliche Hinweise auf zusammengehörende Lebensbereiche. Zahlreiche Beispiele könnten angeführt werden, genannt sei einmal der Bereich „Arbeit", zu dem wohl auch die Berufe u.a.m. gehören. Beim Stichwort „Beruf" findet man eine Liste der Stein-, Holz- und Metallarbeiter, doch daneben gibt es einen eigenen Eintrag für „Metalle/Metallarbeiter" ohne Bezug zur genannten Liste. Warum darüber hinaus der Begriff „Handwerk", ja sogar jener zu „Verfemte Berufe", eine eigene Rubrik brauchen und nicht unter „Beruf" laufen können, oder wenigstens fettgedruckt vernetzt sind, ist nicht recht einzusehen. Der Lebensbereich „Ernährung" ist ebenfalls ohne besondere Verbindung zu verwandten Teilbereichen, z. B. „Brot" oder „Nahrung", erläutert; hier ist am wenigsten nachvollziehbar, warum die Speisegesetze nicht bei den Stichwörtern „Essen, gemeinsames" oder „Essensgewohnheiten" vorkommen; sind sie nicht ein wesentliches Moment für diese? Da zudem verwandte Begriffe meist ohnehin von denselben Autoren beschrieben werden, versteht man nicht, warum es nicht ein besseres Verweissystem gibt. Ein Verzeichnis der größeren Lebensbereiche mit den entsprechenden Einzelbereichen (und den gemeinsamen Verfassern!) am Anfang des Werkes wäre wesentlich nützlicher gewesen als das umfangreiche Sachregister am Ende, das kaum Zusammenhänge erkennen lässt. Wie unter diesen Gegebenheiten die Benützer/innen des Wörterbuches ein breiteres Verständnis der *Lebensverhältnisse* mit ihren Zusammenhängen gewinnen sollen, erscheint mir fraglich.

Mehr ‚Lebens*welten*' und weniger ‚*Wörter*buch' hätte dem Ziel des Werkes gut getan. Auch die Aufmachung und Bebilderung (vom Preis ganz zu schweigen!) kann sich mit ähnlichen neueren Hilfsmitteln zur Bibellektüre (z. B. Herders Neues Bibellexikon – vgl. ThPQ 157 [2009], 205 f.) nicht messen.

Linz *Franz Hubmann*

◆ Schmid, Konrad: Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008. (272) Geb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 49,90. ISBN 978-3-534-16521-6.

Der in Zürich alttestamentliche Wissenschaft und frühjüdische Religionsgeschichte lehrende Autor möchte mit diesem Buch einen neuen Blick auf die inneren Zusammenhänge, Vernetzungen und historischen Entwicklungen der atl. Texte ermöglichen. Gerade angesichts der unübersichtlich gewordenen Forschungslage möchte Schmid Konturen neuer Teilkonsense nachzeichnen. Anders als gängige Einleitungen geht er dabei nicht von der kanonischen Endgestalt des AT aus, sondern ordnet die Bücher und Texte nach deren Entstehungszeit und -umfeld. Er hat dabei sowohl die geschichtlichen Traditionsstränge, als auch die gleichzeitigen literarischen Gesprächspartner der Texte im Blick. Damit bringt er nicht nur diachrone und synchrone Aspekte mit ein, sondern möchte mit seiner vorgelegten Literaturgeschichte auch die Teildisziplinen der Geschichte Israels, der Einleitung und der Theologie des AT neu zusammenbringen und ergänzen. Wie geht Schmid dabei vor? Der erste Abschnitt A. (15–41) bietet neben einer Skizzierung der Aufgabenstellung auch einen Blick in die Forschungsgeschichte, welche den Mangel der derzeitigen Forschung an einer Literaturgeschichte des AT deutlich aufzeigt. Trotz, oder gerade auch wegen der Kürze ist die Darstellung neuerer Forschungstendenzen in der atl. Wissenschaft besonders informativ (37–41). Weiters werden Sprache, Schrift, Buchwesen und Literaturproduktion im antiken Israel (41–50) sowohl unter materialen als auch soziologischen Gesichtspunkten dargestellt. Zuletzt gibt Schmid Rechenschaft über sein Vorgehen und die Darstellung (52–58). Die Gliederung der Texte erfolgt in drei Ebenen. Zunächst werden die literaturgeschichtlichen Epochen voneinander unterschieden (vorassyrische, assyrische, babylonische, persische und ptolemäische Zeit) und jeweils historische Hintergründe als auch theologiegeschichtliche Charakterisierungen derselben geboten. Innerhalb dieser Epochen wird nach unterschiedlichen Literaturbereichen (kultische und weisheitliche, erzählende, prophetische und rechtliche Überlieferungen; 2. Ebene) differenziert, um schließlich die konkreten literarischen Werke und Positionen innerhalb dieser zu besprechen (3. Ebene).

Den Hauptteil der Buches nimmt die Darstellungen der Epochen und ihrer Texte ein (Abschnitte B.–G., 59–211). Der Autor stellt diese trotz der gebotenen Kürze äußerst detailreich und zugleich verständlich dar – eine vollständige Darstellung kann in dieser Rezension nicht geleistet werden. Als Leserin/Leser erhält man auf ca. 160 Seiten einen hervorragenden Überblick über die Textbereiche des AT und deren historische Bezogenheiten und theologische Akzente. Schriftwerdung und Kanonbildung (Abschnitt H. [212–221]) ergänzen die Darstellung. Die weitere Forschung wird zeigen, inwiefern die von Schmid nachgezeichneten und vorgegebenen Linien – immer mit gründlichen Literaturverweisen – sich in ihren Details und Konsequenzen bewähren werden.

Generell setzen für den Autor die wesentlichen Formierungsvorgänge der atl. Literatur mit dem 7. Jh. v. Chr. (Zeit der Assyrer) ein. Die Texte selbst zeigen ein deutliches Gepräge durch die Theologie des perserzeitlichen und hellenistischen Judentums (36).

In der Darstellung selbst konzentriert sich Schmid auf das hebräische Alte Testament und behandelt die deuterokanonischen Schriften nur summarisch, was nicht nur aus katholischer (Kanon-)Perspektive bedauerlich ist, sondern auch im Blick auf die Bedeutung des Judentums im Zeitalter des Hellenismus für das gesamte AT. Umso gespannter kann mal wohl auf das angekündigte (2012) vierbändige „Handbuch der althebräischen und frühjüdischen Literaturgeschichte" (Konrad Schmid/Christian Gertz/Uwe Becker/Markus Witte, bei Mohr Siebeck/Tübingen) sein. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (222–261) und ein Stellen- wie Autorenregister machen diese Einführung zu einem wichtigen Handwerkszeug für alle, die sich einen raschen und soliden Überblick über die aktuelle Forschungslage zum AT verschaffen möchten.

Linz *Werner Urbanz*

ETHIK

◆ Koller, Edeltraud: Gutes Leben durch die Wirtschaft? Eine theologisch-ethische Kritik der Dominanz der Ökonomie – dargestellt am Einfluss der Rede vom „ökonomischen Sachzwang" auf die menschliche Orientierung und Sinnerfahrung (Schriftenreihe für Wirtschafts- und Unternehmensethik 19). Rainer Hampp Verlag, München–Mering 2008. (350) Pb. Euro 32,80 (D) / Euro 33,80 (A). ISBN 978-3-86618-242-2.

Edeltraud Koller hat ein Buch geschrieben, das eine wirklich grundsätzliche und für die (Moral-)Theologie als Sinnwissenschaft elementare Frage anspricht: Hat das ökonomische Denken in nahezu allen Bereichen unseres Lebens eine solche Dominanz erlangt, dass eine ökonomistisch verengte Wahrnehmung aller Dinge unser gesamtes Denken und Handeln bis hin zu unseren Vorstellungen eines guten Lebens oder sogar vom letzten Sinn des Lebens beherrscht? Oder kürzer formuliert: Haben wir (fast) alle einen ökonomistischen Knick in der Optik, der uns blind macht für alternative (trans-ökonomische, zum Beispiel: religiöse) Visionen von Sinn und gutem Leben?

Diese Frage wird in sieben Kapiteln abgearbeitet. In einem *ersten*, *einleitenden Kapitel* verdeutlicht Koller Problem und Argumentationsgang der Arbeit: Wenn wir „Freundschaften investieren", Menschen als „Humankapital" betrachten und in der Zeit nur noch Geld sehen, dann zeige sich die grassierende, ökonomistische Verengung unserer Wahrnehmung, die dringend eines erweiterten Sinnhorizonts bedürfe. Der approach Kollers ähnelt demjenigen des Wirtschaftsethikers *Peter Ulrich*, dessen Ansatz Koller jedoch durch eine funktionale Perspektive vertiefen möchte. Diese „funktionale Betrachtungsweise" (19) wird im *2. Kapitel* in Anlehnung an die Systemtheorie *Niklas Luhmanns* kenntnisreich ausgefaltet. Wichtig wird hier die Differenz zwischen den offensichtlichen „manifesten Funktionen" der gesellschaftlichen Funktionssysteme (zum Beispiel Wirtschaft: rationaler Umgang mit knappen Gütern; oder Religion: Sinnorientierung) und den anonym wirkenden „latenten Funktionen". Inwiefern die Wirtschaft heute als latente Sinn- und Orientierungsinstanz funktioniert, wird dann im *3. Kapitel* näher untersucht. Hier kommt Koller zu dem Ergebnis, dass der Wirtschaft bzw. der ökonomischen Rationalität tatsächlich latente Sinnfunktionen zugeschrieben werden. Kurz: In Bezug auf die Zielperspektiven unseres Denkens würden wir (fast) alle beherrscht von einem ökonomistischen Wahrnehmungs-Framing, das uns die Dinge nur noch als Knappheits- und umgekehrt als Produktivitätsprobleme sehen lasse. Konkret werde dieser verengende Knick in der Optik, so das *4. Kapitel*, in der alternativenlosen Normativität, die wir uns von ökonomischen Sachzwangargumenten vorschreiben ließen: Nimmt man alle Dinge exklusiv mit einer Knappheitsbrille wahr, dann lassen sich Probleme zwangsläufig (= Sachzwangperspektive) nur durch die Effizienz produktiverer Win-Win-Arrangements lösen. Das *5. Kapitel*, welches diese Frage aus *philosophisch*-ethischer Sicht erörtert, verweist auf die Differenz von ökonomischer Rationalität (= Rationalität zweckmäßiger Mittel aus einer „Dritt-Person-Perspektive") und ethischer Vernunft (= Reflexion der Ziele/Zwecke aus einer „Erst-Person-Perspektive"). Die Diagnose lautet: Wir lassen es (fast) alle zu, dass nur noch eine ökonomistisch orientierte Rationalität unsere Situationswahrnehmungen dominiert und wir alternative Ziel-Visionen aus dem Blick verlieren. Hier habe die *theologische* Ethik, so das *6. Kapitel*, ein Angebot zu machen: Der Glaube (oder die Vernunft des Glaubens) eröffne die alternative Perspektive, dass man Probleme nicht nur durch produktivitätsorientierte Knappheitsbeseitigungsstrategien erledigen müsse, sondern etwa auch – wie an biblischen Beispielen zu sehen (Sabbat; Jerusalemer Urgemeinde; Speisungswunder) – im „Miteinander-Teilen" (319) den Schlüssel zur Problemlösung erblicken könne. Auf diese Weise werde die scheinbare Alternativenlosigkeit des Sachzwangsarguments aufgebrochen. Abschließend hält das *7. Kapitel* fest, dass Aufgabe und Bedeutung von Wirtschafts*ethik* und *Theologie* darin bestünden, hermeneutisch genau auf diese latenten und einengenden Funktionen von Wirtschaft und ökonomischer Rationalität aufmerksam zu machen und alternative Zielperspektiven eines „guten Lebens" zu eröffnen.

Das Buch von *Edeltraud Koller* thematisiert kenntnisreich die Grundsatzfrage, worin eine sinnvolle Funktion von Ethik und Theologie bestehen könnte. Dabei fährt die Arbeit im Hinblick auf Wirtschaft und ökonomische Rationalität einen relativ harten Konfrontationskurs, eben „eine theologisch-ethische Kritik der Dominanz der Ökonomie" (Untertitel).

(1) Ich bin zunächst der Auffassung, dass die Arbeit zutreffenderweise auf den wichtigen Unterschied zwischen *Vernunft* (→ Ziele) und *Rationalität* (→ zweckmäßige Mittel) abhebt. Ökonomische Argumentationen sind immer *Rationalitäts*debatten (über die zweckmäßigen Mittel, bestimmte Ziele effektiv zu erreichen), während in ethischen oder theologischen Argumentationen über Ziele (Zwecke) diskutiert wird, über die Kohärenz dessen, was uns wirklich wichtig ist oder sein könnte. In diesem Sinn wird in Kollers Buch die differenzierte Aufgabenstellung der unterschiedlichen Disziplinen m.E. zutreffend verortet und hilfreich diskutiert.

(2) Als weniger überzeugend erachte ich allerdings die Frontstellung zu „der" Ökonomie oder Ökonomik. In der Realität sind die Wirtschaftswissenschaften wesentlich differenzierter als sie in Kollers Buch erscheinen. Beispielsweise bleibt ein wichtiger Zweig der modernen Wirtschaftswissenschaften ganz ausgeblendet, die „Behavioral Economics" („Verhaltensökonomik"). Die Vertreter dieser Richtung (etwa: *Colin F. Camerer*; *Ernst Fehr*; *Daniel Kahneman*; *Axel Ockenfels*; *Dan Ariely*) haben den reinen Homo Oeconomicus verabschiedet und billigen dem Menschen ein sehr viel reichhaltigeres Präferenzenset zu (Fairness-Präferenzen etwa). Die Behavioral Economics bieten für die von Ethik oder Theologie vorgelegten Argumentationen über Ziele (Zwecke) von vornherein Anknüpfungspunkte.

(3) Lösungen von Problemen – z. B. des im Buch exemplarisch angesprochenen Hungerproblems – lassen sich m.E. nur arbeitsteilig entwickeln. Probleme sind wie ihre Lösungen (fast) immer komplex: So verlangt eine Überwindung des weltweiten Hungers vermutlich sowohl die Perspektive des Teilens (oder allgemeiner: einer fairen Unparteilichkeit) als auch diejenige effizienter und effektiver Produktivität. Sowohl die ethische *Vernunft* (→ Ziele) als auch die ökonomische *Rationalität* (→ zweckmäßige Mittel) sind unverzichtbar.

Im Hinblick auf die wichtige Frage nach einem eigenständigen Beitrag der (Moral)Theologie zur Lösung von Problemen bzw. zur Realisierung eines guten Lebens ist Kollers Buch ein weiterführender Beitrag zu einer funktional angemessenen Verortung der Disziplinen. Dabei sollte jedoch der in der Arbeit feststellbare und der diagnostizierten Dominanz der Ökonomie entgegengesetzte Konfrontations- oder Überbietungsgestus (etwa 4) zugunsten der mühsamen Arbeit an kleinen, lokalen und kontingenten Lösungsschritten m. E. besser aufgegeben werden.

Stuttgart *Michael Schramm*

INTERRELIGIÖSER DIALOG

◆ Vienna International Christian-Islamic Round Table Manifest. In der 5. VICIRoTa-Plenartagung am 24. Oktober 2008 in St. Gabriel verabschiedet. Verlag St. Gabriel, Mödling 2008. (71) Kart. Euro 11,80 (D/A). ISBN 978-3-85264-619-0.

Aus den interreligiösen Initiativen, die seit den 1970er-Jahren von der Theologischen Hochschule der Steyler Missionare St. Gabriel veranstaltet wurden und dem 1993 daraus entstandenen „Vienna Dialogue Process" ging der „Vienna International Christian-Islamic Round Table" (VICIRoTa) hervor, dessen vier Dialogveranstaltungen in den Jahren 2000 bis 2006 dokumentiert und in dieser Zeitschrift vorgestellt wurden (vgl. ThPQ 155 [2007] 93–94; ThPQ 156 [2008] 219–220; ThPQ 157 [2009] 107–108). Mit dem vorliegenden Manifest, das am 24. Oktober 2008 verabschiedet wurde, wird sowohl ein Resümee der bisherigen Arbeit gezogen als auch ein Wegweiser für den weiteren interreligiösen Dialog formuliert. Im Zentrum des Textes stehen „10 Thesen zu weltweiten Problemfeldern der Gegenwart" (5), die im Folgenden kommentiert werden (vgl. 6–63), den Zusammenhang von Friede, Gerechtigkeit, Menschenrechte und religiösen Überzeugungen betreffen.

In religionstheologischer Hinsicht interessant ist vor allem die Überlegung (zur zweiten These), dass eine neue politische Kultur von der Erfahrung der Armen ausgehen müsse, was bedeutet: „Die befreienden Quellen der Religion haben dabei einen wichtigen Beitrag zu leisten, da sie aus den Tiefen der Erfahrung der Armen kommen" (17). Wichtig ist das offene Bekenntnis der dritten These: „Kein Friede ohne das entschiedene Zurückweisen von Gewalt, besonders wo sie im Namen der Religion ausgeübt wird; kein Friede ohne eingehendes Erforschen der Gründe, die zu Gewalt führen, und ohne ein entschlossenes Vorgehen gegen die Wurzeln dieses Übels" (5). In diese Richtung geht auch die Forderung im Kommentar zur fünften These: „Wir sollten uns […] von

einem rein politisch-rechtlichen Verständnis von Religion bekehren lassen zu einer mehr ethischen und mystischen Religion, im Sinne einer inneren Bereitschaft, uns zu Gottes Wegen zu bekehren und uns in unserem Leben immer wieder frei zu machen von einer bloß menschlichen Sicht der Dinge“ (33). Entscheidend für eine gewaltfreie Begegnung zwischen den Religionen sind sowohl die Überzeugung, „dass der innerreligiöse Pluralismus ebenso wichtig ist wie der interreligiöse“ (ebd.), als auch die Einsicht, dass eine pluralistische Gesellschaftsordnung für Islam *und* Christentum „akzeptabel“ (34) ist – schließlich ist es „ein Vorrecht Gottes […] zu wissen und später im nächsten Leben auch zu erklären, warum die Menschen untereinander in vielen Hinsichten verschieden sind“ (ebd.). Ein konkretes Anliegen ist nicht zuletzt die „Vision eines globalen Lernens“ (50) im Kommentar zur achten These, die auf die Relevanz guter Bildung für ein friedliches Zusammenleben in der heutigen Welt aufmerksam macht.

Gewiss, so lässt sich einwenden, kann dieses Manifest die religionspolitische Situation auf dieser Welt wohl kaum verändern. Auch gibt es im Text Passagen und Formulierungen, die klärungs- und ergänzungsbedürftig sind: so etwa der Versuch, den „Dialog der Religion“ als Alternative zur Frage des „exklusivistischen bzw. inklusivistischen Charakters der Religionen“ (41) zu sehen (denn jeder interreligiöse Dialog setzt eine religionstheologische Position implizit oder explizit voraus und verhält sich zu ihr nicht als „Alternative“), oder der – sehr begrüßenswerte – Hinweis auf die kulturelle, anthropologische, soziale und wirtschaftliche Unterdrückung der Frauen im Kommentar zur neunten These, ohne aber *religiös* motivierte Diskriminierung von Frauen beim Namen zu nennen. – Insgesamt besteht kein Zweifel, dass dieses „VICIRoTa-Manifest“ zu den eindrücklichsten Signalen für einen interreligiösen Dialog in jüngerer Zeit zählt. Am 25. Oktober 2008 wurde übrigens das 35jährige Bestehen der „Dialoginitiativen St. Gabriel“ in Wien feierlich begangen und der treibenden Kraft dieses Prozesses, Andreas Bsteh SVD, u. a. von Bundespräsident Heinz Fischer Dank und Anerkennung ausgesprochen. – Ob dieses Manifest nun auch eine neue Praxis interreligiösen Dialogs initiieren wird? Es wäre uns allen zu wünschen!

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Arnold, Claus: Kleine Geschichte des Modernismus. Verlag Herder, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2007. (160) Kart. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 18,80. ISBN 978-3-451-29106-7.

Das 19. Jahrhundert hinterließ der Kirche des 20. Jahrhunderts eine schwere Hypothek. Durch das 1. Vatikanische Konzil (1869/70) und das Unfehlbarkeitsdogma war die Kirche fast mit dem Papsttum identifiziert worden, und die Neuscholastik als verpflichtendes theologisches Lehrsystem ging über die wirklichen religiösen Probleme der Menschen hinweg. Es konnte nicht ausbleiben, dass es zu einer Gegenbewegung kam, welche Kirche und Theologie an die neue Zeit heranführen wollte. Als ein Hauptvertreter dieser Aufbruchsbewegung galt der französische Exeget Alfred Loisy (1857–1940). Der Papst und die Kurie gingen scharf gegen diese Bemühungen, die unter dem Begriff „Modernismus“ zusammengefasst wurden, vor: sie seien ein Werk zur Zerstörung des Glaubens und der Kirche. Der fromme, aber ein wenig weltfremde Papst Pius X. (1903–1914) verurteilte 1907 mit dem Dekret „Lamentabili“ 65 modernistische Lehrsätze und gab die Enzyklika „Pascendi“ heraus, in der konkrete Maßnahmen gegen die Modernisten festgelegt wurden. In der Folge kam es zu heftigen Auseinandersetzungen, den „Modernistenkämpfen“, die besonders in Frankreich, England, Italien und Amerika tobten. Aber auch Deutschland und Österreich blieben von der Modernismuskrise nicht verschont. Der vatikanische Unterstaatssekretär Umberto Benigni (1862–1934) und das von ihm gegründete – nach Papst Pius V. (1566–1572) benannte – „Sodalitium Pianum“ schürten die zahlreichen Konflikte der folgenden Jahre. In der Wahl der Mittel war diese Geheimorganisation nicht zimperlich. Bespitzelungen und Denunziationen gehörten zum Stil der „Antimodernisten“. Das „Sodalitium“ wurde zwar nie kanonisch bestätigt, doch von Pius X. mehrmals belobigt und finanziell unterstützt.

Über diese belastende Epoche der Kirchengeschichte ist schon viel geschrieben worden (vgl. bes. *O. Weiß*: Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995). *C. Arnold* unternimmt es in dem vorliegenden kleinen Buch,

einen Überblick und eine Zusammenfassung der Forschungsergebnisse zu bieten, aber auch Zugänge zu neu zugänglich gewordenen Quellen zu vermitteln. Die auch sprachlich sehr gelungene Studie geht u. a. auf folgende Themen näher ein: Reformkatholizismus (Deutschland) und Amerikanismus; Alfred Loisy – historische Kritik und Apologie der Kirche (Frankreich); George Tyrell (England); Antimodernismus und kirchliches Lehramt (Pius X., Umberto Benigni). Ein abschließender „Ausblick" führt hin zum 2. Vatikanischen Konzil. Wörtlich schreibt Arnold: „Binnentheologisch gesehen mussten sich katholische Kirche und Konzil damals … immer noch mit einem antimodernistisch induzierten Reformstau auseinandersetzen" – was bekanntlich nur zum Teil gelungen ist. Gegenwärtig erleben wir ja eine neue Hinwendung zum römischen Zentralismus und auch eine theologische Trendwende gegenüber den Aufbrüchen des Konzils.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Maier, Elisabeth: Anton Bruckner als Linzer Dom- und Stadtpfarrorganist. Aspekte einer Berufung. Mit einem Beitrag von Ikarus Kaiser: Der Dom- und Stadtpfarrkapellmeister Karl Borromäus Waldeck und die Orgel der Stadtpfarrkirche in Linz (Anton Bruckner. Dokumente und Studien 15). Musikwissenschaftlicher Verlag, Wien 2009. (419, zahlr. s/w. Abb.) Pb. Euro 66,35 (D, A). ISBN 978-3-900270-72-8.

Heuer (2009) feiert Linz sich selbst als „europäische Kulturhauptstadt". Vor genau 100 Jahren kehrten auch die Jesuiten in diese Stadt zurück, in den „Alten Dom", und die von Bischof Franz Joseph Rudigier (1853–1884) initiierte Kathedrale (mit dem Titel „Unbefleckte Empfängnis Mariens") übernahm die Funktion als Domkirche.

Die engen Zusammenhänge zwischen dem genannten Bischof und „seinem" Organisten Anton Bruckner verleihen dem vorliegenden Buch von *E. Maier*, das den Aspekten der Berufung Bruckners zum Dom- und Stadtpfarrorganisten nachgeht, gerade heuer erhöhte Aktualität. Es werden Kapitel geboten über: die Bewerbung; Kirchenmusik in Linz; Dienst am „Alten Dom" und in der „Stadtpfarrkirche"; die Orgeln; die Vorgesetzten (Bischof, Stadtpfarrer, Dom- und Stadtpfarrchorkapellmeister); die maßgeblichen Institutionen und ihre Vertreter (Geistliche und Weltliche Vogtei, Statthalterei); Förderer. Auch der Studienweg Bruckners, seine Arbeitsbereiche, sein persönlicher Umgang, seine Wohnverhältnisse und sein Wirken in Wien werden näher geschildert und der kompositorische Ertrag in Linz und Wien genau aufgelistet. Besonders wichtig ist der (mit eigener Seitennummerierung versehene) Dokumentenanhang, der (auf 368 Seiten!) das reiche Schaffen Bruckners eingehend belegt und manches Neue bringt. Abschließend wird eine Studie von *I. Kaiser* über den Dom- und Stadtpfarrkapellmeister Karl Borromäus Waldeck geboten (369–392). Erschlossen wird das reichhaltige Buch von einem Register der relevanten Personen, Orte und Institutionen (393–418); es wurden aber nicht sämtliche Eigennamen aufgenommen.

Doch kehren wir nochmals kurz zurück zum Darstellungsteil, in dem wir z. B. viele Details über die „Bewerbung" Bruckners erfahren. Er hatte zunächst nicht vor, um die Stelle zu kompetieren, machte aber schließlich dennoch das Rennen, da sich Bischof Rudigier nach dem abgehaltenen „Probespiel" für ihn entschied (15–18). Die offizielle Ausschreibung des Postens erfolgte am 24. November 1855 und Bruckner wurde ernannt, obwohl der Kirchenverwalter Joseph Weinhart seine „nachlässige Kleidung" und sein „fehlendes Hofieren der maßgeblichen Männer in Linz" beklagt hatte. Im Verlauf der Zeit wurde die Haltung des Bischofs Bruckner gegenüber „zunehmend ambivalent". Er schätzte ihn zwar weiterhin als „ganz außerordentliche Künstlerpersönlichkeit", brachte aber seinen wiederholten Gesuchen um Studienurlaub und um Gehaltserhöhung nicht immer das Verständnis entgegen, das sich Bruckner gewünscht hätte.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

KIRCHENRECHT

◆ Grocholewski, Zenon: La legge naturale nella dottrina Chiesa (a cura die Luigi Cirillo). Consult Editrice, Rom 2008. (68)

Kardinal Zenon Grocholewski, der als Präfekt der Apostolischen Signatur, des obersten kirchlichen Gerichtes, immer wieder mit Fragen der Applikation nicht im positiven Gesetz genannter Grundsätze des Naturrechtes konfrontiert

war, hat verschiedentlich Vorträge über das Naturrecht gehalten, so beim XXI Kolloquium der katholischen Juristen in Paris (2005), vor der juristischen Fakultät der katholischen Universität in Buenos Aires (2007), in der Universität vom Hl. Kreuz in Rom und vor dem kulturellen Zirkel „Nuovo Club Roma 2000" (2008). Die erwähnten Vorträge sind in einschlägigen Zeitschriften bzw. in den Kongressakten des obgenannten Pariser Kolloquiums veröffentlicht worden. Dem letztgenannten Vortrag, der auch auf die Ansprache Papst Benedikt XVI. vor den Mitgliedern der Generalversammlung der Vereinten Nationen in New York (18. April 2008) eingeht, wurde der zur Besprechung stehende Band gewidmet.

Das Vorwort zu diesem Buch hat Luigi Cirillo geschrieben. Die Abhandlung ist in sechs Punkte gegliedert. 1. Die für metaphysisches Denken nur wenig aufgeschlossene Zeitsituation. 2. Die Kraft des Naturrechtes. 3. Naturrecht – göttliches Recht. 4. Eigenschaften des Naturrechtes. 5. Zwei wichtige Anmerkungen (Naturrecht und Dekalog, der dem Naturrecht zugrunde liegende Naturbegriff). 6. Aussagen des kirchlichen Lehramtes über das Naturrecht. Daran schließen sich drei Schlussbemerkungen. Dem Buch ist auch ein Verzeichnis der benützten Literatur und lehramtlicher Äußerungen angefügt.

Zu beachten ist, dass sich die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes auch auf Fragen des Naturrechtes erstreckt. Die Offenbarung setzt – dies war immer Lehre der Kirche – die Natur voraus. In der Offenbarung werden nicht alle moralischen Grundsätze angeführt, es wird vielmehr eine Moral vorausgesetzt, die sich aus der Natur der Dinge ergibt. Das Naturrecht ist, wie der Apostel Paulus lehrt, Teil der christlichen Moral. Auch nicht in der Offenbarung ausgesprochene Grundsätze des Naturrechtes sind Gegenstand des kirchlichen Lehramtes. Die Übertragung der lehramtlichen Autorität an Petrus und an die Apostel durch Jesus Christus inkludiert auch die lehramtliche Vollmacht zur Interpretation des Naturrechtes. Mit dem Hinweis auf Gebote des Naturrechts erfüllt das kirchliche Lehramt einen Teil der ihm übertragenen prophetischen Aufgabe. Was das Naturrecht dem Menschen gebietet, ist Gottes Gebot.

Grocholewski hat im Zuge seiner Ausführungen drei Eigenschaften des Naturrechtes besonders herausgearbeitet: seine Universalität, seine Unveränderbarkeit und seine Erkennbarkeit für alle Menschen. Bei einem historischen Rückblick weist er auf Aristoteles hin, der dargetan hat, dass es ungeschriebene Normen gibt, die allgemein gültig und unveränderlich, dem Menschen vorgegeben und mit seiner Natur verbunden sind. Thomas von Aquin folgt dieser Linie, er versteht das Naturrecht als Vorgabe bei Realisierung des Evangeliums. Freilich ist das Naturrecht nicht etwas spezifisch Katholisches, es gilt nicht nur für Katholiken oder nur für Christen, es betrifft alle Menschen; es ist im Inneren des Menschen, in seinem Gewissen, fundiert. Von daher ist nicht nur die Universalität und die Unveränderlichkeit des Naturgesetzes, sondern auch seine Erkennbarkeit für alle Menschen zu verstehen. Es ist für jeden – unabhängig von der Offenbarung – erkennbar. Naturrecht und Gewissen stehen in einem engen Zusammenhang. Jeder Mensch, der in ehrlicher Weise für die Wahrheit und für das Gute offen ist, kann diese Gesetze dank seiner Vernunft erkennen.

Die Universalität des Naturgesetzes steht der Tatsache, dass jeder einzelne Mensch in einzigartiger nicht wiederholbarer Weise eine Persönlichkeit verkörpert, nicht im Wege.

Eine wichtige Aufgabe derer, die in der Gesellschaft Verantwortung tragen, ist, bei Entfaltung des Gewissens, Hilfestellung zu leisten. Papst Benedikt XVI. betont, dass jeder Fortschritt in der Menschheitsentwicklung fragwürdig ist, der nicht mit der Gewissensbildung Hand in Hand geht. Das Naturrecht ist nicht von Menschen begründet, es ist ein Recht, das der Mensch in seinem Herzen findet. Nach einem Wort Benedikt XVI. ist das Gewissen die Fähigkeit, sich dem Appell der objektiven Wahrheit zu öffnen, der Wahrheit, die universal ist und für alle gilt. Es ist allen Menschen aufgetragen, diese Wahrheit zu suchen. Diese Wahrheit bedeutet nicht Isolierung, sondern im Gegenteil, sie führt zu echter Gemeinschaft.

Die allgemeine Erklärung der Rechte des Menschen, deren 60. Jahrestag im Jahre 2008 gefeiert wurde, greift auf das Naturrecht zurück. Sie geht davon aus, dass diese Rechte nicht von irgendeiner Gewalt verliehen, sondern mit der Natur des Menschen gegeben sind. Sich zu den Menschenrechten bekennen und gleichzeitig das Naturrecht ablehnen, wäre ein Widerspruch. Das vertiefte Eingehen auf diese Rechte fördert den Fortschritt des persönlichen Lebens und der sozialen Ordnung.

Das Naturrecht ist, wie sich aus dem Gesagten ergibt, nicht eine Einführung der katho-

lischen Kirche, sondern etwas mit der menschlichen Existenz Gegebenes. Die Infragestellung des Naturrechtes führt dazu, dass es keine alle verbindenden Grundsätze des Verhaltens gegenüber den anderen Menschen gibt.

Naturgemäß legt die Kirche in der Welt von heute besonderes Augenmerk auf das Naturrecht, weil sich hier eine Basis bietet, die Menschenrechte und ihr Fundament in einer allen zugänglichen Weise aufzuzeigen. Papst Johannes Paul II., der dieses große Anliegen immer wieder zur Sprache brachte, hat darauf hingewiesen, dass sich hier eine Grundlage zum Dialog mit allen Menschen guten Willens bietet, um den Werten, die der Würde des Menschen dienen, entsprechende Geltung zu verschaffen. Und Papst Benedikt XVI. betont im Hinblick auf die enorme Entwicklung der Wissenschaften die unverzichtbare Notwendigkeit, auf das Naturrecht einzugehen und so beim Fortschritt in der Entwicklung der Menschheit die allen Menschen gemeinsamen Grundwahrheiten im Auge zu behalten und zu vertiefen. Er weist auch darauf hin, wie wichtig es ist, dass das Naturrecht im staatlichen Bereich akzeptiert wird, und wie problematisch es ist, wenn sich das staatliche Recht nicht am Naturrecht orientiert.

Wenn man den Pluralismus, der das gesellschaftliche Leben prägt, als Grundlage der Demokratie bezeichnet, so muss beachtet werden, dass ein Pluralismus, der auch Positionen ohne ethische Grundlage akzeptiert, für die Beziehungen der Menschen untereinander und für die Gestaltung der staatlichen Rechtsordnung als problematisch anzusehen ist. Es gibt eben eine moralische Norm, die den Menschen ins Herz geschrieben ist, und damit ist ein ethischer Grundbestand vorausgesetzt, der mit dem Menschsein gegeben und auch in einer pluralen Gesellschaft von Gewicht ist.

Bei den Ausführungen Zenon Grocholewskis handelt sich um eine Darstellung der katholischen Auffassung vom Naturrecht. Dabei spielt das Bezugsgefüge Naturgesetz–Gewissen eine große Rolle. Auch der Bedeutung des Naturrechtes für das Leben der Menschen und für die Grundlagen der Gesellschaft widmet die zur Besprechung stehende Studie entsprechenden Raum. Weiters wird aufgezeigt, dass sich das Naturrecht – angesichts seines universalen Charakters – als Basis für den Dialog zwischen den Religionen und Kulturen eignet. Die Darstellung erfolgt anhand kirchlicher Aussagen, insbesondere greift sie auf Äußerungen Papst Bendikt XVI. und seiner unmittelbaren Vorgänger zurück. Sie bringt klar zum Ausdruck, dass das Naturrecht nicht eine Schöpfung der katholischen Kirche, sondern mit dem Menschsein gegeben und für alle Menschen guten Willens erkennbar ist. Die vorliegenden Ausführungen bieten eine vorzügliche Information über die Grundlagen sittlich verantwortbaren menschlichen Handelns.

Graz *Hugo Schwendenwein*

LITURGIE

◆ Erzbischöfliches Jugendamt München und Freising (Hg.): Liturgie ist jugendgemäß, wenn … Entfaltung der „Leitlinien für die kirchliche Jugendarbeit in der Erzdiözese München und Freising" (Materialien. Impulse für die kirchliche Jugendarbeit in der Pfarrei. Nr. 140), München 2008. (40) Heft. Euro 4,00 (D). info@eja-muenchen.de.

Als eigenen Anspruch formuliert das Heft im Vorwort, die Freiheit in der Liturgie zu sichern, damit sie dem Menschen und seinem Empfinden entspricht – und zwar durch prinzipielle Überlegungen und Anregungen, noch ehe es zur konkreten Vorbereitung kommt. Dieser Anspruch ist klug gewählt und gelungen eingelöst, schlägt er doch eine Brücke zwischen dem akademischen liturgischen Wissen der Hauptamtlichen und der konkreten Situation, in der Liturgie gefeiert wird. So wird eine fruchtbare Annäherung von Theorie und Praxis ermöglicht. Und auch die engagierten Ehrenamtlichen werden auf die richtige Spur gesetzt, um sich in der konkreten Vorbereitung nicht in Fragen von Erlaubtheiten oder im Aktionismus von nicht immer dienlichen Gestaltungsideen zu verheddern. Sie werden angeregt, die hohe Messlatte – Liturgie als heilsames Geschehen für die Menschen in ihrer Situation – im Blick zu haben.

Nach kurzen grundsätzlichen Gedanken zu Jugend und Liturgie werden neun anregende Orientierungen für eine jugendgemäße Liturgie erläutert. Liturgie wird also an ihrer Jugendgemäßheit gemessen – ein deutlich praxistauglicherer und legitimerer Ansatz als nach der Liturgiegemäßheit der Jugendlichen zu fragen. Grundlegendes Kriterium für Liturgie ist ihre Qualität. Jugendgemäß ist Liturgie, wenn sie gut ist, weil sie dann dem Menschen gemäß ist.

Wir gratulieren unserem Autor Professor Dr. Wolfgang Beinert zum Goldenen Priesterjubiläum am 10. Oktober 2009!

Wolfgang Beinert/Heinrich Petri (Hg.)
HANDBUCH DER MARIENKUNDE
Band 1:
Theologische Grundlegung. Geistliches Leben
2., völlig neu bearb. Auflage, 695 Seiten, Hardcover
€(D) 68,–/sFr 109,– ISBN 978-3-7917-1526-1

Band 2:
Gestaltetes Zeugnis. Gläubiger Lobpreis
2., völlig neu bearb. Auflage, 652 Seiten, Hardcover
€(D) 68,–/sFr 109,–, ISBN 978-3-7917-1527-8
Beide Bände zusammen:
€(D) 116,–/sFr 188,– ISBN 978-3-7917-1525-4





Wolfgang Beinert
Kann man dem Glauben trauen?
Grundlagen theologischer Erkenntnis
240 Seiten, kart.
€(D) 19,90/sFr 34,50
ISBN 978-3-7917-1934-4



Wolfgang Beinert
Ich hab da eine Frage …
Auskunft zum Glauben der Christen
286 Seiten, 52 Abb., Hardcover
€(D) 19,90/sFr 34,50
ISBN 978-3-7917-1791-3

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

Das vorliegende Heft fragt nun nach den Besonderheiten guter Liturgie, wenn diese von und für Jugendliche gefeiert wird, damit nach deren Lebenswelten und deren Ästhetik. Prinzipiell wird die Jugendverbandsrealität vorausgesetzt, also eine vorhandene Gruppe von Jugendlichen mit einer Offenheit für Religion und Liturgie. Dies ist keine Engführung, sondern liegt im Grundkonzept der Materialienreihe des Erzbischöflichen Jugendamtes. Die genannten Orientierungen erscheinen umso wichtiger, wenn es gilt, nicht mehr religiös sozialisierte Jugendliche anzusprechen. Dringlicher denn je besteht die Notwendigkeit, in der Vorbereitung die Situation der Feiernden zu bedenken.

Die erste Orientierung fordert die Möglichkeit zur Begegnung mit Gott ein – letztlich falten die folgenden Orientierungen diese Forderungen aus, indem sie z.B. nach den Anlässen im Leben Jugendlicher fragen, welche die Form der Feier bestimmen und den Blick potenziell weiten über eine „Eucharistie anlässlich …"; indem sie nach der Ästhetik der Feiernden fragt und ermutigt, diese aufzunehmen; indem sie nach der ganz konkreten Lebenssituation fragt, diese ernst nimmt und gegebenenfalls in Form und Inhalt kontrastiert und so z.B. im Jahreskreis und der Tagzeitenliturgie vorgegebene Orte und Inhalte des Nicht-Leisten-Müssens, der Ruhe, der Annahme thematisiert. Die Orientierungen laden ein, die Liturgie für das Leben der Jugendlichen zu öffnen, die Jugendlichen für Liturgie zu öffnen, dabei einladend zu bleiben und sich nicht selbstgenügsam abzuschließen.

Dem Heft ist für eine Neuauflage ein etwas ruhigeres Innenlayout und ein sorgfältigeres Schlusslektorat zu wünschen. Die Literaturauswahl ist gut und angenehm schmal. Vor allem aber möge das Heft eine breite Rezeption erfahren, nicht nur, weil zwischen der liturgiewissenschaftlichen Literatur und den vielfältigen Praxishilfen eine Brücke fehlt, sondern weil das Heft die notwendige Diskussion über gute Liturgie anregt und wachhält, grundlegende Überlegungen anstellt und zum Nachdenken animiert.

München *Gerhard Wastl*

MARIOLOGIE

◆ Trentin, Giuseppe: Im Anfang. Das „Mariengeheimnis" in den Handschriften von Wilhelm Klein. Herausgegeben und bearbeitet von Gisbert Greshake. Übersetzt von Walter Romahn. Echter Verlag, Würzburg 2006. (184) Kart. Euro 12,80 (D) / Euro 13,20 (A) / CHF 23,30. ISBN 978-3-429-02817-6.

„Karl Rahner erwog in verschiedenen Gesprächen, ob Klein mit seinen theologischen Anstößen nicht vielleicht der bedeutendste katholische Theologe dieses Jahrhunderts sei" (G. Greshake, in: LThK³ VI, 122). Joseph Ratzinger nannte ihn den „Sokrates von heute" (19). Dennoch ist P. Wilhelm Klein SJ (1889–1996), u. a. Professor für Philosophie in Valkenburg, Rektor der Hochschule St. Georgen, Provinzial der Niederdeutschen Provinz und Spiritual am Collegium Germanicum et Hungaricum, selbst vielen Theologen ein Unbekannter, nicht zuletzt, weil er kein einziges Werk veröffentlicht hat. Dies entspricht seiner theologisch-spirituellen Überzeugung, dass „Sprache, Wissen und Vernunft nur ‚praeambula fidei', Vorwege des Glaubens, sind" (65) und man „beim Sprechen oder Schreiben ‚das Risiko eingeht, am Wort haften zu bleiben'" (63), es „zu verab-solutieren" (80) und damit „die Schöpfung vom Schöpfer zu trennen" (ebd.): Der „wahre Unterschied verläuft zwischen ‚Glauben' auf der einen und Denken, Sprechen, Tun, der ganzen Welt des ‚logos' auf der andern Seite" (30).

Konsequenterweise hatte Klein daher die Manuskripte seiner Vorträge im Germanicum, die er in den Jahren 1958–1961 wahrscheinlich im Auftrag seiner Vorgesetzten für den Fall einer offiziellen Beanstandung anfertigte, zum Verbrennen bestimmt. Durch glückliche Umstände blieben sie aber erhalten und wurden „ad usum privatum" (22) veröffentlicht. Die vorliegende Monographie stellt in ihrem ersten Teil (19–95) das Wirken Kleins, die Geschichte seiner Handschriften und wichtige Prinzipien seiner Theologie erstmals einer breiteren Öffentlichkeit vor und macht im zweiten Teil (97–182) ausgewählte Texte zu „Ursprung und Quelle des gesamten Denkens von Wilhelm Klein" (45), zum „Mariengeheimnis", zugänglich.

Dass Maria um 1960 in geistlichen Ansprachen an römische Alumnen einen wichtigen Platz einnimmt, scheint im Gefolge der Hochblüte der marianischen Frömmigkeit und der in ihrem Dienst stehenden Privilegienmariologie nicht weiter verwunderlich. Darlegun-

gen zu „Maria im Römerbrief“ (bes. 121–131) und zu Maria im Johannesprolog (131–153) lassen aber aufhorchen: Wird hier nochmals überboten, was die Schultheologie über die einzigartige Stellung der Mutter des Erlösers ausgeführt hat?

Man muss diese Frage zugleich bejahen und verneinen: Maria kommt im Denken von Klein eine weitaus zentralere und umfassendere Bedeutung zu als in der neuscholastischen Mariologie seiner Zeit. Aber ihre besondere Nähe zu Christus drückt sich nun in einer ebensolchen Nähe zu allen Gläubigen aus. Klein schreibt nicht die Schultheologie fort, sondern er erkennt im Mariengeheimnis „das Geheimnis der Schöpfung, in welcher der Schöpfer geschaffen hat, schafft und fortfährt zu schaffen: ‚das Wesen‘, die geschaffene Natur“ (60), die reine, makellose Schöpfung. Maria ist „die charis, die geschaffene Gnade“ (ebd.) und damit „unser persönliches Geheimnis“ (61). Das gilt für jede Phase der Heilsgeschichte, weil es „nie eine Sündenordnung ohne Erlösungsordnung gegeben“ (60) hat. Die Augen des Glaubens erkennen in Maria daher nicht nur eine konkrete Person, sondern ein Prinzip, das die ganze Schöpfung prägt. Indem sie Schöpfung ist, „die in ihrem Schöpfer lebt“ (14), kann Christus aus ihr ein geschaffenes Wesen annehmen und als „Gott in der Menschheit“ (56) ankommen, sodass er in ihr nicht als ein bloß menschliches Individuum, nicht als ein Geschöpf, gegenwärtig ist, sondern als der Schöpfer, „der in der Schöpfung lebt“ (14).

Die skeptische Haltung Kleins gegenüber der Sprache erweist sich von hier aus ebenso als Konsequenz seines Zugangs zu dem alles prägenden Mariengeheimnis wie der spirituell-anredende Charakter seiner Theologie. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie die Zuhörer – und selbst noch die Leser seiner Aufzeichnungen – nicht in einer neutralen Distanz belässt und auch nicht belassen kann und darf, weil sie sonst zugleich mit ihrer eigenen marianischen Bestimmtheit auch die dynamische, auf das je neue Ankommen im Menschen ausgerichtete Überfülle des Wortes Gottes verfehlt. Das aber wäre nichts anderes als seine Herabstufung zu einem bloßen Menschenwort.

Der Weg, auf dem Klein zu diesen Einsichten gelangt, ergibt sich zunächst aus einer an den Methoden der Kirchenväter, insbesondere an Augustinus (51f. 54f. 99f. 107f.), orientierten Auslegung der Bibel. Diese weiß um die Differenz zwischen Buchstabe und Geist, um die Begrenztheit des menschlichen Verstehens und um die Mehrzahl der wahren Sinne eines einzelnen Satzes. Wichtiger Orientierungspunkt sind ihm sodann die Schriften Ludwig Maria Grignons von Montfort, wobei er das Ziel verfolgt, die Ausführungen dieses Heiligen theologisch fruchtbar zu machen (vgl. 52, Anm. 45). Schließlich gilt Klein als herausragender Kenner der Philosophie Hegels (24. 49–51). Sie stellt für ihn jenen Horizont dar, von dem er sich kritisch abgrenzt, indem er immer wieder den Unterschied von Schöpfer und Schöpfung, von Schöpfer und Geschöpf hervorhebt (vgl. z.B. 51. 55f. 121. 136. 154–156).

Aus systematischer Sicht zeigen die wenigen „Kostproben“ (15), die Trentin aus den Manuskripten Kleins ausgewählt hat, dass dem marianischen Prinzip grundlegende Bedeutung für die Entfaltung der einzelnen theologischen Traktate zukommt. Von ihm her erschließen sich z.B. das Gutsein der Schöpfung, der Vorrang der Erlösungsordnung vor der Sündenordnung oder das rechte Verständnis der Inkarnation, aber auch die Integration der Person Marias in das Ganze der Heilsgeheimnisse und die Untrennbarkeit von Theologie und Spiritualität. Wegen der klaren Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf ist dieser Zugang zu Maria auch in ökumenischer Hinsicht bedeutsam. Bemerkenswert ist die große Nähe zum Ansatz Hans Urs von Balthasars, der die neuscholastische Mariologie ebenfalls im Ausgang von einem die ganze Schöpfung umgreifenden marianischen Prinzip überwindet, indem er sich wie Klein die Schriftauslegung der Väter zu eigen macht und sich der Auseinandersetzung mit Hegel stellt. Die kritische Frage, welchen Stellenwert die konkrete Geschichte behält, trifft Klein ebenso wie Balthasar. Für einen in mehrfacher Hinsicht aufschlussreichen Vergleich der beiden Ansätze wäre allerdings ein Rückgriff auf die nur „ad usum privatum“ veröffentlichten Texte nötig.

Noch ist ungeklärt, ob, in welcher Form und wann die Manuskripte Kleins allgemein zugänglich gemacht werden. Da sie aber gleich mehrmals knapp der Vernichtung entgangen sind, bestätigt sich der Eindruck, dass sie „auf irgendeine Weise bis zu uns gelangen *sollten*“ (37, Anm. 26).

St. Pölten *Hilda Steinhauer*

PHILOSOPHIE

◆ Fischer, Franz: Proflexion und Reflexion. Philosophische Übungen zur Eingewöhnung der von sich reinen Gesellschaft. Herausgegeben und eingeführt von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, ergänzt durch Interpretationen von Thomas Altfelix, Ursula Börner, Anton Fischer, Anne Fischer-Buck (Passagen Philosophie). Passagen Verlag, Wien 2007. (175). Pb. Euro 19,90 (D, A) / CHF 33,60. ISBN 978-3-85165-763-0.

Hans Blumenberg vertritt in einer posthum veröffentlichten Notiz die Auffassung, dass Philosophie nicht schwer sein dürfe. Lediglich der Gedanke: „Darauf wäre ich nicht gekommen und schon gar nicht auf das, was daraus folgt", sollte sich in der Auseinandersetzung mit Philosophie einstellen. Über diese Behauptung lässt sich streiten. Das Entgegenhalten der bloßen Tatsache, dass Philosophie in mancherlei Gestalt für schwer gehalten wird, ist noch kein zureichender Grund für die Bestreitung der These Blumenbergs. Dass Philosophie schwer ist, hat vielmehr seinen Grund, und erst damit ist eine begründete Gegenbehauptung aufgestellt. Philosophie ist u. a. deshalb schwer, weil sie sich – jedenfalls oft – gezwungen sieht, eine neue Sprache zu sprechen. Viele Philosophien sind verbunden mit Sprachschöpfungen, um den Gang ihrer Argumentation artikulieren zu können. Dies hat weniger mit einer poetischen Laune zu tun als mit einer Art Sprachnot: Hier werden „Dinge" angesprochen, die nicht einfach wie Dinge unserer Alltagswelt anzusprechen sind, sondern diesen zugrunde- oder vorausliegen.

In der Philosophie Franz Fischers kommt dieser Umstand auf besonders eindrückliche Weise zum Tragen. Fischer erhielt seine philosophische Grundausbildung an der Universität Wien, wo er als Schüler Erich Heintels mit dem Neukantianismus, v. a. in der Gestalt Robert Reiningers – dem verdienstvollen Rezipienten der Philosophie Kants in Österreich – und dem Problem des „Zusammenstimmens" von Denken und Wirklichkeit konfrontiert wurde. Im Anschluss daran bot sich die Gelegenheit einer Assistentenstelle bei Josef Derbolav in Bonn, die er von 1955–1962 wahrnahm. Inzwischen hatte er große Schritte in Richtung einer eigenen Philosophie getan und kündigte die Stelle auf, um sich forthin ganz der Ausarbeitung seiner Gedanken widmen zu können. Das entschiedene Aufnehmen des eigenen Weges ließ es ihm unmöglich werden, seine Habilitation, die den Gepflogenheiten des Betriebs entsprechen sollte, weiter zu verfolgen. Gleichzeitig verlor Fischer durch sein Weggehen von der Universität die für ihn so wichtigen Möglichkeiten des Austausches, v. a. auch mit den Studenten. Am 4. November 1970 nahm er sich das Leben.

Ein Zeugnis dieser eigenen philosophischen Bemühung ist das hier vorzustellende Buch, das 1965 erstmals erschien und nun dank des Engagements von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Kassel) wieder zugänglich gemacht wurde. Allein die äußere Gestalt macht sichtbar, dass es sich hier nicht um eine im fachlich-disziplinären Sinne herkömmliche Arbeit handelt: Ein Großteil des Textes ist in Versen gehalten. Er sah sich zu einer eigenen sprachlichen Gestalt gedrängt, die er v. a. durch Konzentration auf Präfixe und Präpositionen gewann. Indem er die Verse so gruppiert, dass jeweils Position und Gegenposition aufeinander folgen, erfährt der Text eine große Verdichtung. Das Grundanliegen Fischers ist im Titel angekündigt. Er unterscheidet zwischen Proflexion und Reflexion; beides spielt er anhand unterschiedlichster Lebensbereiche bzw. Situationen durch. Mit der Wortprägung „Proflexion" meint er ein Beugen, bzw. er spricht von einem Dehnen, das – im Gegensatz zur Reflexion – nicht auf sich selbst zurück, sondern auf den andern hinübergeht. Theologen wird dieser Sprachgebrauch nicht ganz fremd sein, aufgrund der Rede von der „Proexistenz" Jesu.

Der Rückbezüglichkeit in Beziehungen stellt er die wechselseitige Selbstvergessenheit gegenüber: Wenn man sich auf den andern verlassen will, muss man sich verlassen. Bei Fischer lautet dies z. B. so: „Wir sind ohne uns / mit dem / der ohne sich / mit uns ist." Darauf folgt die Kennzeichnung der Reflexion: „Wir sind mit uns / ohne den / der mit sich / ohne uns ist." (41) Um die Position der Proflexion zu verdeutlichen, spricht Fischer auch davon, dass wir uns damit „gewahren […] spiegellos im ‚Du'", sodass dies eine „von sich reine Begegnung" sei, während die Reflexion eine „von sich erfüllte Beziehung" meint, in der wir uns „nur spiegelvoll im ‚Ich'" „gewahren" (33f.). Erinnert man sich in diesem Zusammenhang an Aristoteles und dessen Erörterung der Freundschaft, dass nämlich der Freund so etwas wie ein Spiegel sei, der einem zur Selbsterkenntnis verhelfe, dann

wird Fischers Grundanliegen noch einmal klarer: eine solche Charakterisierung lässt sich als „Reflexion" auffassen und ist als solche zurückzuweisen, da hier der Selbsterkenntnis letztlich der Vorrang eingeräumt werde.

Auch der Untertitel lässt erkennen, wie sehr Fischer seine Leserinnen und Leser in Anspruch nehmen will: Er versteht seinen Text als „Übung zur Eingewöhnung". Offenbar soll dadurch die der Philosophie eigene Abständigkeit und Nachträglichkeit, die ihr als Theorie eignet, überwunden werden. Philosophie soll praktisch werden, nicht nur über Existenzvollzüge sprechen, sondern selbst zum Vollzug von Existenz werden.

Die Einleitung und die im Anhang abgedruckten Interpretationen sind für die Erschließung dieser radikalen Gestalt einer Dialogphilosophie außerordentlich hilfreich, indem einerseits das Denken Fischers in einen weiteren Zusammenhang gestellt und andrerseits einige Aspekte vertieft werden.

Franz Fischer selbst wurde durch die Ausarbeitung seiner Philosophie ganz und gar in Anspruch genommen. Am 20. Mai 2009 hätte er seinen 80. Geburtstag gefeiert.

Linz *Michael Hofer*

◆ Pleines, Jürgen-Eckardt: Von Kant zu Hegel. Grundlegung und Kritik der Philosophie des deutschen Idealismus (Philosophische Texte und Studien 92). Georg Olms Verlag, Hildesheim–Zürich–New York 2007. (553) Kart. Euro 68,00 (D) / Euro 70,00 (A). ISBN 978-3-487-13506-9.

Sollten die weit gefächerten Forschungsinteressen dieses Autors zusammengefasst werden, dann lässt sich dies wohl auch versuchen, indem man „Teleologie" und „Bildung" als wesentliche Problembereiche nennt, um die sich Pleines seit Jahrzehnten bemüht. Diese systematischen Interessen hat Pleines über Jahre verfolgt, indem er sich in historischer Hinsicht diesbezüglich v. a. von Hegel anregen ließ. Sogleich muss aber betont werden, dass Pleines stets bemüht war, seine Fragestellungen in großen historischen Linien auszuziehen, sodass mit dem Autor stets weit gefasste Horizonte abgeschritten werden können: Von Hegel aus wird immer wieder auf Kant gesehen, bzw. von dort der Ausgang genommen, außerdem wird so gut wie immer der Schritt zurück zur „ersten Aufklärung" – dem Aufkommen der Philosophie bei den Griechen – unternommen. Dies alles mit dem Anspruch, das in der Geschichte der Philosophie erreichte Niveau von Fragestellungen und Argumentationen in Erinnerung zu rufen, zugleich nicht zu unterbieten und angesichts gegenwärtiger Herausforderungen zu bewähren. Dabei ist die gegenwärtige Situation nicht bloß Maßstab für die Tradition, sondern Pleines zeigt zugleich auch immer wieder, wie sehr der Blick in die Geschichte hilft, die gegenwärtige Situation besser zu verstehen und vermeintlich Selbstverständliches in seiner Voraussetzungshaftigkeit zu verdeutlichen und darin fragwürdig werden zu lassen. Bei Hegel findet sich für solch ein Unternehmen die bekannte Wendung, es gehe in der Philosophie darum, „ihre Zeit in Gedanken zu erfassen".

Dies alles trifft auch für das hier vorzustellende Buch zu. Dabei lässt einen der Titel u.U. stutzig werden. Einmal, weil dadurch Assoziationen geweckt werden: „Von Kant zu Hegel" heißt es bei Pleines, und man mag sich erinnert fühlen an Richard Kroners Klassiker der Philosophiegeschichtsschreibung von 1921, dessen Titel lautet: „Von Kant bis Hegel". Dies mag vom Autor oder vom Verlag oder – im günstigsten Fall – von beiden beabsichtigt sein. Allerdings führt diese Assoziation in die falsche Richtung: Es geht um kein philosophiegeschichtliches Werk, das die Weiterentwicklung philosophischer Gedanken, die Kant angestoßen hat, in der Zeitspanne von 1780–1831 nachzeichnet. Vielmehr geht es darum, transzendentales, aber v. a. spekulatives Denken als fruchtbar für heutige Fragestellungen der Erkenntnis (Wissenschaft) und v. a. des Handels (Ethik) zu erweisen. Hier kann man ein zweites Mal stutzen, diesmal in Anbetracht des Untertitels: „Grundlegung und Kritik der Philosophie des deutschen Idealismus". Dabei rührt die Verwunderung nicht daher, dass auf Fichte und Schelling jeweils nur kurze Seitenblicke geworfen werden, sondern sie ergibt sich daraus, dass von Kant und Hegel die Rede ist. Kant wird also unter das „Dach des Idealismus" (15) gestellt. Dies ist aber nur sinnvoll, sofern sich eine wesentliche Gemeinsamkeit herausstellen lässt. Pleines unternimmt dies anhand des Gedankens der „Teleologie", die Kant in seiner „Kritik der Urteilskraft" (1790) diskutiert, und die tatsächlich von den Nachfolgern aufgegriffen und weiter aus- bzw. umgedeutet wird. Zugleich macht Pleines aber durch seinen Haupttitel deutlich, dass ein Weg zurückzulegen ist, von Kant – als Ausgangs-

punkt – zu Hegel. Dabei ist für ihn klar: „Mit der KU [Kritik der Urteilskraft] war demnach im Prinzip der Übergang vom subjektiven zum objektiven Idealismus schon vollzogen" (52). Die Formulierung „im Prinzip" kann hier im Sinne der Behauptung aufgefasst werden, Kant verstehen, heiße über ihn hinausgehen.

Diesen Weg kennzeichnet er als „entwicklungslogischen" (vgl. 16) (die Assoziation mit Kroner ist also nicht unberechtigt, der gleichfalls einen solchen Weg nachzeichnete und „Idealismus" als gemeinsame Kennzeichnung von Kant und den „Idealisten" für zutreffend hielt), wodurch er zwei andere Verhältnisbestimmungen zwischen Kant und Hegel vermeiden will: dass es sich um eine Alternative, Kant oder Hegel, bzw. lediglich um zwei unterschiedliche Perspektiven handle. Freilich ist das eine interpretative Maßnahme, v. a. in Bezug auf Kant, die man nicht teilen muss. Dazu wäre viel zu sagen, und u. a. lässt sich auch fragen, ob eine solche „entwicklungslogische Lesart" nicht die Dynamik in der Geschichte der Philosophie des 19. und 20 Jahrhunderts übersehen lässt, die sich nur aus einer sachlichen Entgegensetzung von Kant und Hegel verstehen kann: Auf Erneuerungen kantischen Denkens folgten jeweils entsprechende Bemühungen um Hegels Philosophie, wie auch umgekehrt das Vertreten hegelscher Gedanken zu von Kant inspirierten Gegenpositionen führte. Lehrreich ist die Lektüre in jedem Fall, nicht nur aufgrund des gebotenen Materials, sondern weil man sich entweder bestätigt oder herausgefordert sieht.

Der Aufbau des Buches verdeutlicht das bisher Gesagte: Teil I (61–282) stellt Kant vor, Teil II (283–368) präsentiert Hegel, Teil III (369–509) ruft unter der Überschrift „Perspektiven des Idealismus" Themen wie Tugend, Freundschaft, Scham auf, die in ihrer Relevanz für die Gegenwart diskutiert werden.

Linz *Michael Hofer*

RELIGIONSTHEOLOGIE

◆ Arens, Edmund: Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2007. (272) Geb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 44,90. ISBN 978-3-451-29670-3.

Zwischen „Gotteseifer" und „Gottesverständigung" spannt sich das Feld der Überzeugungen und Auseinandersetzungen auf, das Edmund Arens, Fundamentaltheologe an der Universität Luzern, mit seinem Beitrag einer „kommunikativen Religionstheologie" betritt. Das Thema „Religion" ist am Beginn des 21. Jahrhunderts gegenwärtig wie selten zuvor – mit allen kommunikativen, aber auch aggressiven Potenzialen, die das neu erwachte Interesse an Religion(en) mit sich bringt. Der Verfasser will mit seinen Überlegungen deutlich machen, „dass Religion zuallererst eine kommunikative und praktische Angelegenheit darstellt" (Einleitung, 11); dieses Anliegen entfaltet er auf gut nachvollziehbare und dennoch anspruchsvolle Weise.

Im ersten Teil (15–54) behandelt der Verfasser wichtige Zugänge zum Verständnis von Religion, die grundsätzlich „kein world view, sondern ein way of life" (16) ist. Neben der Darstellung funktionalistischer Positionen (Religion als „Kontingenzbewältigung") und der Habermasschen Wende (von der „Versprachlichung des Sakralen" zur Erkennung von Religion als „lebensweltlicher Ressource") ist vor allem die ritualtheoretische Darstellung religiöser Phänomene aufschlussreich. Der zweite Teil (55–106) erschließt ausgehend von der klassischen Frage des Politikwissenschaftlers Harold Lasswell: „Who says what in which channel to whom with what effect?" (61) fünf grundlegende Dimensionen von Religion: ihre Subjekte, Inhalte, Orte, Medien und Ziele. In dieser Darstellung werden viele grundsätzliche Elemente und aktuelle Phänomene von Religion verortet. Der dritte Teil (107–152) stellt gegenwärtig wahrnehmbare Formen des Religiösen vor, ausgehend von der Feststellung: „Religion ist in der Moderne offensichtlich weniger zusammengeschrumpft als vielmehr pluriformer, vielgestaltiger, vielfältiger und unübersichtlicher geworden" (108). Der Verf. stellt in diesem Zusammenhang die Pluralisierung des Religiösen dar, arbeitet Aspekte institutioneller Religion heraus (so etwa vier Segmente kirchlich organisierter Religion; vgl. 123–126), geht auf das Phänomen postmoderner Religiosität ein (die er in therapeutische, kultische und ästhetische Formen unterteilt, vgl. 132–134), stellt als dessen Gegentyp den Typus „Fundamentalismus" dar und zeigt auf, was „Öffentliche Religion" charakterisiert: Sie lebt – wie Robert Bellah ausführt – davon, „dass ein demokratisches Gemeinwesen eines transzendenten Bezugspunkts bedarf und dazu seine eigenen Propheten und

Märtyrer, Feiertage und Heiligtümer, Symbole und Rituale hat, durch die es zusammengebunden und zusammengehalten wird" (148). Im vierten Teil (153–207) stellt der Verfasser reflexive Zugänge zum Phänomen „Religion" vor: Religionswissenschaft im Übergang von einem phänomenologischen Ansatz zu einem kulturwissenschaftlichen Verständnis, religionstheoretische Positionen (Weber, Bellah, Luhmann und Habermas) sowie Religionstheologie, wobei er der frühen Phase des religionstheologischen Pluralismus (Smith, Hick, Knitter) besondere Aufmerksamkeit schenkt.

Der fünfte Teil (209–265) schließlich stellt eine „kommunikativ konzipierte Religionstheologie" vor. Diese reflektiert die in kommunikativer Glaubenspraxis erhobenen „Geltungsansprüche, differenziert diverse Vollzugsformen und Gestalten solcher Glaubenskommunikation und -praxis, die sie nicht nur im Christentum, sondern auch in anderen Religionen ermittelt, zueinander in Beziehung setzt und auf ihre Gemeinsamkeiten und Differenzen, ihre Bedeutung und Relevanz befragt" (210). Eine kommunikative Theologie der Religionen, die im Praxiskontext von Erzählen und Erinnern, Feiern und Verkündigen, Bezeugen und Bekennen sowie des Teilens (vgl. 220–239) ihre reflexive Form findet, kann ihre Kriterien „nur im Ausgang von den jeweiligen religiösen Traditionen und im Durchgang durch deren theologische Reflexion" (249) gewinnen, suspendiert also ihre eigenen Geltungsansprüche nicht. Die Überlegungen münden in ein Plädoyer für einen wechselseitigen Inklusivismus. Einen universalen Konsens, was Glaubensansprüche betrifft, hält der Verfasser für eine „ebenso subjektvergessene wie ortlose Utopie" (258), nicht jedoch die „Orientierung auf Verständigung" sowie „den kooperativen Umgang mit Differenzen und Gegensätzen" (259). – Insgesamt liefert der Verfasser einen profunden Einblick in den gegenwärtigen religionstheoretischen Diskurs und verbindet wichtige kommunikationstheoretische Ansätze – vor allem den von Jürgen Habermas, dem er allerdings vorwirft, Religion nur in ihrer kommunikativen Semantik und Funktion, nicht aber als Praxis wahrzunehmen (vgl. 217f.) – mit zentralen religionstheologischen Fragestellungen. Im Vergleich zur komplexen und niveauvollen Problemanalyse nimmt sich der religionstheologische Lösungsvorschlag allerdings eher bescheiden und vorsichtig aus. Inhaltlich ist zu fragen, inwieweit die – durchaus pluralitäts- und differenzfähige – Form kommunikativer Theologie auch in der Lage ist, dem Phänomen des Fremden sowie der Erfahrung von Gewalt zu begegnen. So ansprechend etwa die Perspektive ist, dass die Gläubigen, die sich von einer letztgültigen Wirklichkeit in Anspruch genommen wissen, diese Erfahrung untereinander kommunizieren (vgl. 219f.), so bedrückend ist die Realität nichtkommunikativer Verhältnisse in interkulturellen und interreligiösen Auseinandersetzungen. Dadurch ist kommunikativer (Religions-)Theologie nicht ihr Recht abgesprochen, aber eine entscheidende Bewährungsprobe (und vielleicht auch Grenze?) benannt.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

SOZIALETHIK

◆ Renöckl, Helmut / Morciniec, Piotr / Rammer, Alfred (Hg.): Umbrüche gestalten. Sozialethische Herausforderungen im neuen Europa. Echter Verlag, Würzburg–Wien 2008. (380) Pb. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A) / CHF 27,00. ISBN 978-3-429-02963-0.

Zwanzig Jahre nach dem Fall des „Eisernen Vorhangs" und mitten in einem tief greifenden Umbruchsprozess in vielen Ländern (Mittel-) Europas stellte sich ein Symposium in Kamien/Großstein bei Opole/Oppeln (Schlesien, Polen), veranstaltet von der *Vereinigung für katholische Sozialethik in Mitteleuropa* vom 12. bis 14. April 2007, der Frage, auf welche Weise christliche Sozialethik die gegenwärtigen Entwicklungen in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik mitgestalten kann. Dreißig Beiträge (fünf davon in englischer Sprache) behandeln grundsätzliche Fragen und konkrete Probleme: die Situation des Arbeitsmarkts, damit zusammenhängende psychosoziale Veränderungen, Möglichkeiten der ökosozialen Marktwirtschaft, Herausforderungen für Ehe und Familie, Formen von Sozialpartnerschaft und Fragen sozialer Gerechtigkeit sowie Chancen und Probleme, die sich aus der Migration ergeben, wobei mehrfach das Spannungsfeld „Europa und Islam" angesprochen wird. In diesem Zusammenhang hält *Albert-Peter Rethmann* fest: Die Bedingung dafür, dass MigrantInnen einen Islam leben können, „der sich mit Europa und seinen offenen, rechtsstaatlichen Gesellschaften identifiziert, ist, dass Muslime die Erfahrung machen: Wir

werden angenommen, unsere Präsenz ist gewollt, wir gehören hierhin" (225):

Auch wenn die Aufsätze dieses Sammelbandes verschiedene Akzente setzen und kein „Generalrezept" für die Probleme Europas präsentieren, plädieren sie durchgängig dafür, die Umbrüche tatsächlich zu *gestalten* – was eben keine Selbstverständlichkeit ist. *Helmut Renöckl* spricht diese Aufgabe deutlich an: „Es ergibt sich nicht automatisch, welche Ziele, Werte, Gestaltungen als menschenwürdig anstrebenswert, welche Prioritäten und Proportionen dabei einzuhalten sind. Das bleiben zentrale kulturelle, religiöse, politische Bildungs- und Steuerungsaufgaben" (131). Von daher ist ein „Verharren der Kirchen und Christen in einer Getto-Position gegenüber der Gesellschaft" (141) zu bedauern und zu einem mutigen und kompetenten Einsatz „im neuen Europa" zu ermutigen – und genau diese Aufgabe erfüllt dieser Tagungsband, vor allem durch konkrete und differenzierte Problemanalysen „aus erster Hand". Wer also die aktuellen europäischen Suchbewegungen ernst nimmt und sie als „Zeichen der Zeit" begreift, findet in diesem Buch eine Reihe bedenkenswerter Anregungen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

SPIRITUALITÄT

◆ Kreppold, Guido P.: Acht Tore zum Glück. Mit der Bergpredigt das Leben suchen. Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach 2008. (151) Geb. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 30,90. ISBN 978-3-89680-379-5.

Guido Kreppold, Kapuziner, Diplom-Theologe und Diplom-Psychologe, wird seit Jahren von der Frage bewegt, wie die Botschaft Jesu in unserer Zeit beim Menschen exakter und lebensförderlicher ankommen kann. Er sieht viele Anzeichen dafür, dass sich für Christen, die ihr Leben christlich leben wollen und gewissermaßen kirchlich orientiert sind – von anderen, für die das Religiöse längst nicht mehr im Zentrum zu stehen scheint, ganz zu schweigen –, die Botschaft Jesu sachlich, kalt und in vielem nicht wirklich lebensförderlich anfühlt. Als Psychologe, der insbesondere der komplexanalytischen Tiefenpsychologie C. G. Jungs verbunden ist, verfolgt er mit seinem Buch „Acht Tore zum Glück. Mit der Bergpredigt das Leben finden" das Ziel, mit Hilfe der Heilkunst der Psychotherapie die Menschen an ihre Gefühls- und Erlebniswelt heranzuführen, sie über ihre Träume in Kontakt mit den urreligiösen Kräften ihres Seelengrundes zu bringen. Für ihn ist dies eine geradezu unerlässliche Voraussetzung, um die Menschen in die Lage zu versetzen, die Botschaft Jesu „richtig zu verstehen". „In die Lage Versetzen" klingt hier zugegebenermaßen zu technisch, als sei das nur eine Frage der richtig angewandten Methode, und schon wären die Menschen bei Jesus. Kreppold verwendet diesen Begriff auch nicht. Er zeigt in seinem Buch vielmehr einfühlsam die subtile Prozesshaftigkeit auf, in der es zu einer Annäherung zwischen der Botschaft Jesu und dem eigenen Leben kommen kann. Seine durchgängige These ist dabei, dass die Botschaft Jesu, wie sie uns im Neuen Testament begegnet, im Kern den Niederschlag religiöser Erfahrung darstellt, die sich dem Menschen in dem Maß erschließt, in dem er sich der eigenen Emotionalität, der eigenen Gefühls- und Erfahrungswelt stellt. So gesehen meint Kreppold, wenn er vom richtigen Verstehen der Botschaft Jesu spricht, gerade kein nur kognitiv-mentales „Verstehen", auch nicht nur den Verstehensmodus der historisch-kritischen Exegese, sondern ein umfassendes, aus der Tiefe des Unbewussten gespeistes Wahrnehmen, bei dem aufgrund dieser Wahrnehmung die eigene Erlebniswelt schrittweise der Welt der Botschaft Jesu anverwandelt wird.

Exemplarisch buchstabiert Kreppold diesen Anverwandlungsprozess an ausgewählten Teilen der Bergpredigt nach Matthäus, und zwar anhand der acht Makarismen, der acht Seligkeiten, und anhand der fünf Antithesen. Er hält diese Auswahl deshalb für gut begründet, weil die Bergpredigt für ihn so etwas ist wie die Zusammenfassung der Botschaft Jesu. Zugleich führt sie aufgrund ihrer spröden und lebensfremden Übertreibungen – oder wie man es sonst nennen möchte – in die Aporie, sie für eine das menschliche Ethos unerreichbar überanstrengende Überforderung und damit für einen letztlich folgenlos bleibenden hehren, aber letztlich leeren moralischen Appell zu halten. Den Ausweg aus dieser Aporie leistet für Kreppold (bzw. kann leisten) die tiefenpsychologisch-spirituelle Arbeit am Seelengrund des Menschen, durch die in der Deutung der Bergpredigt die Fixierung auf das Ethisch-Moralische als ihrem vermeintlich eigentlichem Fokus überwunden wird und sie sich als religiöse Erfahrung erschließt, die den Seelengrund gewis-

sermaßen zum Schwingen bringt, und so die Seligpreisungen als Tore zum Glück erscheinen. Dabei ist Kreppold selbstkritisch genug, um einzuräumen, dass diese psychologisch-spirituelle Arbeit kein Generalschlüssel für jedermann ist. Sie sei „nicht für jeden Menschen und für jede Situation das Richtige" (26).

Es würde zu weit führen, den Ausführungen Kreppolds im Einzelnen nachzugehen. In der Verkürzung läge die Gefahr, ihnen nicht gerecht zu werden. Man begegnet vielen erhellenden Passagen. So, wenn er im Zusammenhang der Seligpreisung der Armen darauf verweist, dass es darum gehe, nicht im Habensmodus, sondern im Seinsmodus zu leben. Oder wenn er am Prozess des Trauerns als innerem Prozess hervorhebt, dass in ihm unter Schmerzen Bisheriges zurückgelassen und ein neuer Anfang gemacht werden kann. Desgleichen, wenn er an der Seligpreisung des Verfolgung Erleidens die Deutung herausarbeitet, mit den Grundbedingungen des Lebens konfrontiert zu werden und auf diesem Weg eine neue Heilserfahrung zu machen. Dabei kommt nicht zu kurz – ein Eindruck, der bei der Lektüre bisweilen aufkommen kann –, dass die Anverwandlung der eigenen Gefühls- und Erlebniswelt an die Botschaft Jesu „allein ein Prozess [ist], den Gott wirkt" (79).

Ohne Frage werden viele – wie bisher schon – Kreppolds Ausführungen mit Gewinn lesen, wenngleich sich eine Reihe von kritischen Anfragen nicht unterdrücken lässt. So kommt beim Rezensenten ein gewisses Befremden auf, wenn der Autor in einer gewissermaßen zu platten Identifizierung, die er als Theologe, der er ja auch ist, wohl nicht ganz nachvollziehen kann, das „Himmelreich" mit dem heilenden Anschluss an den Seelengrund gleichsetzt (52). Gewiss, er tut das in Anführungszeichen. Nur, Jesus redete nicht in Anführungszeichen. Es entsteht der Eindruck, als komme die Berührung des Menschen mit Gott, das „attingere", von dem Karl Rahner so oft gesprochen hat, letztlich nur mit Hilfe der Heilkunst der Psychotherapie zustande. Damit sollen die guten Erfahrungen, die Kreppold als spiritueller Therapeut gemacht hat und macht, und die in seinen Ausführungen deutlich werden, nicht in Abrede gestellt werden. Nur sollen sie nicht zum einzigen Weg zu authentischem Christsein erhoben werden. Etwas von solchem Ausschließlichkeitsgeschmack hat auch die anfechtbare Gegenüberstellung von „alter und neuer Religion", von „altem und neuem Gewissen" an sich (114). Mit dem Alten Testament (auf dem unser christlicher Glaube bleibend aufruht; wie kämen wir sonst dazu, im liturgischen Stundengebet ständig die Psalmen und die Schriften des Alten Testamentes zu lesen?) gewissermaßen das „vorpersonale (!) Erziehungsgewissen" zu assoziieren, und erst mit dem die Botschaft Jesu übermittelnden Neuen Testament das „personale Reifungsgewissen" (117, 118), ist bei allem Verständnis, was damit angezeigt sein will, letztlich doch zu gewagt und theologisch nicht haltbar. Und weiter: Wenn es Kreppold in seiner spirituell-therapeutischen Arbeit darum geht, die Menschen an ein höheres ethisches Niveau heranzuführen (18) und er dieses höhere Niveau an der Bergpredigt exemplarisch aufgewiesen sieht, versteht er dann die Bergpredigt noch richtig? Ist ihr nicht gerade das wesentlich, dass sie alle ethischen Kategorien in der Gewissheit des Glaubens übersteigt, in allen Lebenslagen von Gott angenommen, geliebt und bejaht zu sein? Dem stimmt Kreppold fraglos zu, will er doch in seiner spirituell-therapeutischen Arbeit die Menschen zu dieser Gewissheit hinführen. Nur, in der Art seiner Ausführungen bleibt er bisweilen im zu engen Rahmen bloß ethischer Kategorien hängen.

Diese Anfragen und Eindrücke des Rezensenten wollen Kreppolds in vielen Zusammenhängen und Passagen interessante und erhellende Ausführungen in keiner Weise schmälern. Ohne Frage werden viele Leserinnen und Leser mit Gewinn zu seinem Buch greifen, jenseits der hier vorgetragenen Einwände.

Mainz *Stefan Knobloch*

THEOLOGIE

◆ Lagger, Christian: Dienst. Kenosis in Schöpfung und Kreuz bei Erich Przywara SJ (Innsbrucker theologische Studien 78). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2007. (340) Pb. Euro 34,00 (D) / Euro 34,00 (A) / CHF 57,90. ISBN 978-3-7022-2871-2.

Der Titel dieser im Jahr 2006 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz im Fachbereich Dogmatik eingereichten Dissertation lässt aufhorchen. Untersucht wird das Werk eines vergessenen Theologen des 20. Jahrhunderts: *Erich Przywara SJ* (1889–1972), und zwar unter einer Perspektive, die nicht gerade alltäglich ist für eine theologisch-systematische

Studie: es geht um den *Dienst*. In der Einleitung hebt der Verfasser sein fundamental theologisches Anliegen hervor: „Dienen ist im Letzten Repräsentation Gottes" (11). Von diesem Verständnis des Dienstes her, das als „Generalschlüssel zu Przywaras Denken schlechthin" (292) und als hermeneutischer Leitfaden für zentrale theologische Zusammenhänge dient, führt der Verfasser in ein theologisches Werk ein, das sich grundsätzlich als „Nachdenken der *kenosis*" erweist.

Im ersten Abschnitt (15–118) gibt der Verfasser einen Überblick über Leben und Werk von Erich Przywara SJ, der „kein klassischer wissenschaftlicher Fachtheologe und Fachphilosoph" (71) ist, aber ein kreativer und problemorientierter Denker. Für ihn „gibt es kein bloß ‚neutrales' Denken, das sich außerhalb der Koordinaten von Erbsünde und Erlösung vollziehen könnte" (90) – und zwar nicht aufgrund einer integralistischen Vereinnahmung der Philosophie, sondern von seinem analog-dialektischen Denkansatz her: „Denken in Analogie ist ein Denken in Gegensätzen, das die Unterschiede zur Geltung bringen will und die Aporien von Geschichte nicht auflösen will" (100f., Anm. 213). Gegen die übliche Darstellung, Przywara hätte den griechisch-metaphysischen Analogiebegriff unvermittelt rezipiert, macht der Verfasser auf die theologische Grundintention aufmerksam: „Analogie birgt in sich eine implizite Theologie des Dienstes und ist zugleich Entfaltung einer solchen" (117). Diese These entfaltet der Verfasser in den drei Hauptabschnitten seiner Arbeit.

Der Abschnitt „*Schöpfung*" (119–231) zeigt sehr schön auf, wie Przywara alles daran setzt, „die Nichtfunktionalisierbarkeit Gottes vom Menschen her und die Souveränität Gottes zu betonen bei gleichursprünglicher, relativer, von Gott abkünftiger Eigenständigkeit des Geschöpfes" (133). Die Relation zwischen Schöpfer und Geschöpf wird theologisch sorgfältig expliziert und ist letztlich „mit der Chiffre des Dienstes am angemessensten zum Ausdruck zu bringen" (134). Przywara weist in diesem Zusammenhang „ein ausgeprägtes Gespür für Differenz und Nichtidentität geschöpflicher Wirklichkeit" (200) auf und grenzt sich deutlich von einem „Denken schlechter Absolutheit" (224) ab: „Die eigentliche Befreiung aus einem tragischen Identitätsdenken kann erst geschehen, wenn der Bezug zu Gott dem Schöpfer und die Entäußerung Gottes in Jesus Christus in einem demütigen Denken mit vollzogen werden" (227). Dieses schöpfungstheologisch aufgewiesene „Dienstverhältnis" kommt im Abschnitt „*Kreuz*" (233–290) noch schärfer zum Ausdruck. Christliche Gotteserkenntnis ist „nicht im Aufstieg zu erlangen" (248), sondern nur als „Logos des Kreuzes" (247). Im Nach*vollzug* – nicht nur im Nachdenken – der kenosis (vorbereitet vor allem in Przywaras Theologie der Exerzitien: *Deus semper maior* [erschienen 1938–1940], vgl. 259–274) zeigt sich, dass die *Agape* Grund und Vollendung der Analogie ist, wie der Verfasser in einer bemerkenswerten Formulierung schreibt: „Gott offenbart sich im Commercium des Kreuzes als Agape, als sich andernde Liebe. Agape ist damit auch die innerste Berufung des Christen […]. Der Nachvollzug der Kenosis Gottes durch den Christen und die Christin in Kirche und Welt ist Dienst im Zeichen des Kreuzes" (290). Dieser existenzielle (und nicht bloß funktionale oder asketische) Aspekt des Christseins kommt im abschließenden Abschnitt „*Dienst*" (291–328) deutlich zur Geltung: „Der Mensch, der Gott werden will, wird eingeladen, wie Gott zu sein, wenn er tut wie Er tat: im Zeichen des Kreuzes den absteigenden Weg der Liebe im Dienst an den Nächsten, selbst wenn sie Feind sind, zu gehen" (294). Mit einem Blick auf Grundelemente der Ignatianischen Exerzitien sowie auf das Lebensbeispiel dreier Frauen, die diesen Dienst-Charakter verkörperten (*Therese von Lisieux*, *Edith Stein* – die Przywara auch persönlich kennen lernte – und *Simone Weil*), schließt der Verfasser seine Untersuchung „an der Schwelle einer kenotischen Ekklesiologie" (328).

Zweifellos fordert dieses Buch durch ungewohnte theologische Kategorien heraus, strengt von sich her keinen „Aktualitätsbezug" an und vermittelt eine Deutung christlichen Lebens in der durchaus herben Grammatik der Schöpfungs- und Kreuzestheologie Przywaras – und dies grundsätzlich durch eine „immanente Exegese" der vorliegenden Texte. Aber gerade in dieser Sperrigkeit wird ein ekklesiologischer Grundzug sichtbar, den das Zweite Vatikanum auszeichnete: Die Kirche ist nur als „Sakrament des Heils für die Welt" die Kirche Jesu Christi, dessen Lebensform *Dienst* und *Entäußerung* war. Diese durchaus provokante Einsicht, die der Verfasser in seiner theologischen Kärrnerarbeit wieder neu erschlossen hat, sollte in der Ekklesiologie eigentlich maßgeblich sein.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

AKTUELLE FRAGEN

Hattrup, Dieter: Darwins Zufall oder Wie Gott die Welt erschuf. Verlag Herder, Freiburg/Br.–Basel–Wien 2008. (295, Schutzumschlag) Geb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 35,90. ISBN 978-3-451-29930-8.

Klose, Joachim / Oehler, Jochen (Hg.): Gott oder Darwin? Vernünftiges Reden über Schöpfung und Evolution. Springer-Verlag, Berlin–Heidelberg 2008. (XXII, 415) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 43,50. ISBN 978-3-540-77935-3.

Hoff, Gregor M.: Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation (Topos Taschenbücher 671). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2009. (181) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 18,80. ISBN 978-3-8367-0671-1.

Kessler, Hans: Evolution und Schöpfung in neuer Sicht. Butzon & Bercker, Kevelaer 2009. (221, Schutzumschlag, Lesebändchen). Geb. Euro 17,90 (D) / Euro 18,40 (A) / CHF 31,50. ISBN 978-3-7666-1287-8.

Schönborn, Christoph: Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens. Verlag Herder, Freiburg/Br.–Basel–Wien 2007. (189, Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 34,50. ISBN 978-3-451-29289-4.

Schwab, Hans-Rüdiger (Hg.): Eigensinn und Bindung. Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert. 39 Porträts. Butzon & Bercker, Kevelaer 2009. (812, zahlr. s/w Abb., Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 59,90 (D) / Euro 61,60 (A) / CHF 96,90. ISBN 978-3-7666-1315-8.

BIBELWISSENSCHAFT

Berger, Klaus: Für alles gibt es eine Stunde. Die Weisheit des Alten Testaments (insel taschenbuch 3297). Insel Verlag, Frankfurt a. M.–Leipzig 2008. (173) Geb. Euro 8,50 (D) / Euro 8,90 (A) / CHF 15,60. ISBN 978-3-458-34997-6.

Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2009. (XII, 775, zahlr. s/w. Abb.) Geb. Euro 68,00 (D) / Euro 70,00 (A) / CHF 113,00. ISBN 978-3-579-08021-5.

Theobald, Michael: Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (Regensburger Neues Testament). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009. (903, 6 Karten) Geb. Euro 54,00 (D) / Euro 55,60 (A) / CHF 83,90. ISBN 978-3-7917-2062-3.

DOGMATIK

Amor, Christoph J.: „Um unseres Heiles willen". Eine Hinführung zum Heilsverständnis bei Thomas von Aquin (Innsbrucker theologische Studien 81). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2009. (487) Pb. Euro 49,00 (D, A) / CHF 78,90. ISBN 978-3-7022-2981-8.

FESTSCHRIFT

Gruber, Franz / Niemand, Christoph / Reisinger, Ferdinand (Hg.): Geistes-Gegenwart. Vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens. Festschrift für Peter Hofer, Franz Hubmann und Hanjo Sauer (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 17). Internationaler Verlag der Wissenschaften Peter Lang, Frankfurt a. M. u.a. 2009. (469) Geb. Euro 59,00 (D) / Euro 60,70 (A). ISBN 978-3-631-57062-3.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

De Certeau, Michel: GlaubensSchwachheit (Religionskulturen 2). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2009. (260) Kart. Euro 34,00 (D) / Euro 35,00 (A) / CHF 54,90. ISBN 978-3-17-019713-8.

Reikerstorfer, Johann: Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften (Religion – Geschichte – Gesellschaft 35). Lit Verlag, Berlin 2008. (376) Geb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 61,90. ISBN 978-3-8258-7480-3.

KIRCHENGESCHICHTE

Bucher, Rainer / Heil, Christoph / Larcher, Gerhard / Sohn-Kronthaler, Michaela (Hg.): „Blick zurück im Zorn? Kreative Potentiale des Modernismusstreits (Theologie im kulturellen Dialog 17). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2009. (245) Kart. Euro 21,00 (D, A) / CHF 36,50. ISBN 978-3-7022-3032-6.

Gelmi, Josef: Bedeutende Tiroler Priesterpersönlichkeiten. Verlagsanstalt Athesia, Bozen 2009. (341, zahlr. farb. Abb., Schutzumschlag) Geb. Euro 26,90 (D, A). ISBN 978-88-8266-517-3.

Gelmi, Josef: Bischof Wilhelm Egger (1940–2008). „Ein hervorragender Bibelgelehrter, ein liebenswürdiger Bischof und ein tieffrommer Priester." Verlag A. Weger, Brixen 2009. (288, zahlr. Abb., Schutzumschlag) Geb. Euro 29,90 (D, A). ISBN 978-88-88910-79-6.

Gelmi, Josef (Hg.): Josef Michaeler (1927–2007). Memoiren eines Priesters in bewegter Zeit. Verlag A. Weger, Brixen 2009. (247, zahlr. Abb.) Geb. Euro 24,90 (D, A). ISBN 978-88-88910-73-4.

Maier, Elisabeth: Anton Bruckner als Linzer Dom- und Stadtpfarrorganist. Aspekte einer Berufung. Mit einem Beitrag von Ikarus Kaiser: Der Dom- und Stadtpfarrkapellmeister Karl Borromäus Waldeck und die Orgel der Stadtpfarrkirche in Linz (Anton Bruckner. Dokumente und Studien 15). Musikwissenschaftlicher Verlag, Wien 2009. (419, zahlr. s/w. Abb.) Pb. Euro 66,35 (D, A). ISBN 978-3-900270-72-8.

Rehberger, Karl / Wunschheim, Christiane (Hg.): Topographia Florianensis (1743). Wagner Verlag, Linz 2009. (177, kolorierte Federzeichnungen, 3 Karten, Leder, Goldschnitt) Geb. Euro 28,00 (D, A). ISBN 978-3-902330-36-9.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Nordhofen, Eckhard (Hg.): Tridentinische Messe – ein Streitfall. Reaktionen auf das Motu proprio „Summorum Pontificum" Benedikts XVI. Arnold Angenendt, Daniel Deckers, Albert Gerhards, Martin Mosebach und Robert Spaemann im Gespräch. Butzon & Bercker, Kevelaer 2009. (144, Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 26,50. ISBN 978-3-7666-1305-9.

Pacik, Rudolf / Redtenbacher, Andreas (Hg.): Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg. Band 2/2008. Echter Verlag, Würzburg 2009. (290) Pb. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 42,90. ISBN 978-3-429-03028-5.

MISSIONSWISSENSCHAFT

Kranemann, Benedikt / Pilvousek, Josef / Wijlens, Myriam (Hg.): Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart (Erfurter Theologische Schriften 38). Echter Verlag, Würzburg 2009. (255) Pb. Euro 16,00 (D) / Euro 16,50 (D) / CHF 27,90. ISBN 978-3-429-03085-8.

ÖKUMENE

Haidenthaler, Theresia / Mali, Franz / Emmenegger, Gregor (Hg.): Einheit und Katholizität der Kirche. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens. Pro Oriente-Studientagung »L'Unité et la Catholicité de l'Èglise« „Einheit und Katholizität der Kirche". Sibiu, 27.–30. Juni 2007 (Wiener Patristische Tagungen IV). Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 2009. (407) Pb. Euro 28,00 (D, A) / CHF 46,50. ISBN 978-3-7022-3020-3.

PHILOSOPHIE

Seelhöfer, Dorothee: Simone Weil. Philosophin – Gewerkschafterin – Mystikerin (Topos Taschenbücher 679). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2009. (174) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 18,80. ISBN 978-3-8367-0679-7.

PRAKTISCHE THEOLOGIE

Lebendige Seelsorge 60 (2009), Heft 4, 217–296: Spiritualität in Krankheit und Sterben (Echter Verlag, Würzburg).

Schori, Kurt: Kinder in Familienritualen. Zur kindlichen Erfahrung von Religion in rituellen Prozessen (Praktische Theologie heute 99). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2009. (220) Kart. Euro 29,00 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 47,90. ISBN 978-3-17-020798-1.

Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz

Studienjahr 2008/09

Rektorat

Rektor:
Dr. theol. Dr. theol. habil. Michael Rosenberger
Professor für Moraltheologie
Prorektorin:
Mag.[a] theol. Dr.[in] theol. Ilse Kögler
Professorin der Katechetik/Religionspädagogik

A. Theologische Fakultät

1. Studienabschlüsse im akademischen Studienjahr 2008/09

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Promotionen

Eder Helmut, Mag. theol.: Kirche als pastorales Netzwerk. Chancen und Konsequenzen einer operativen Kirchenkonzeption (Pastoraltheologie)

Telser Andreas, Mag. theol.: Theologie als öffentlicher Diskurs. Zur Relevanz der Systematischen Theologie David Tracys (Dogmatik)

Zugmann Michael, Mag. theol.: „Hellenisten" in der Apostelgeschichte. Sprachliche, historische und exegetisch-bibeltheologische Studien zu Apg 6,1; 9,29 und 11,20 (Neues Testament)

b. Lizentiat

Sitimela Arcanjo Linda: Der Einfluss der Katholischen Kirche auf die Sozialpolitik des Staates Mosambik (Christliche Gesellschaftslehre)

c. Magisterium

Bauer Stefan: Die Frage nach einem angemessenen Lebensstil in einer beschleunigten Gesellschaft (Moraltheologie)

Benezeder Gabriele: Geschieden – Wiederverheiratet – Was dann …? (Pastoraltheologie)

Ganglbaur Renate: Dem Menschen zugeneigt. Krankenhausseelsorge als Begegnung und Begleitung (Pastoraltheologie)

Hollinetz Judith: Der Liebe den Weg bereiten. Perspektiven einer zeitgemäßen Ehe- und Beziehungspastoral (Pastoraltheologie)

Kern Josef: Der Wahrheitsanspruch der Theologie bei Wolfahrt Pannenberg und Paul Tillich (Fundamentaltheologie)

Krautsieder Manfred: Ordensleben. Eine attraktive Lebensform in der Welt von heute? (Moraltheologie)

Langmann Theresia: Über die Befindlichkeit von Religionslehrerinnen in AHS und B(M)HS. Eine qualitative Untersuchung (Katechetik/Religionspädagogik)

Luger Michaela: Und Sara lachte … Humor in Bibel und Bildung (Katechetik/Religionspädagogik)

Mitterlehner Ferdinand, Mag. phil.: Warum darf man einen arbeitenden Menschen nicht ausschließlich unter ökonomischen Gesichtspunkten betrachten? (Moraltheologie)

Oberprantacher Andrea: Ein Blick hinter Gitter. Religion im Jugendstrafvollzug (Katechetik/Religionspädagogik)

Opitz Helmut: Genossenschaften und Caritas. Geschichtlicher Werdegang. Soli-

darisch-soziales Handeln. Gemeinsamkeiten und Unterschiede (Pastoraltheologie mit Schwerpunkt Caritaswissenschaft)

Pfeiffer Michael, Mag. iur.: Die Entfaltung der christlichen Wahrheit in der Dogmatik von Franz Anton Staudenmaier. Ein Beitrag zur Fundamentaltheologie (Fundamentaltheologie)

Pühringer Wolfgang: Das Sanctus im Hochgebet. Eine Untersuchung zu Ursprung, Bedeutung und Deutung des Heilig-Rufes (Liturgiewissenschaft)

Rodriguez Luis: Kirche und Nationalsozialismus. Von der Machtergreifung Hitlers bis zur Enzyklika „Mit brennender Sorge" (Christliche Gesellschaftslehre)

Sandner Erika: Symboltheologische Deutungen der Katechumenats- und Taufsalbungen in der Alten Kirche (Liturgiewissenschaft)

Steinkogler Franz: „Stellvertretung und Verantwortung gibt es nur in der Hingabe des Lebens". Verantwortung und Stellvertretung bei Bonhoeffer im Kontext seiner Theologie und seiner Zeit (Dogmatik)

Thielly Barbara, Dipl.-Päd.in: Tote begraben. Die kirchliche Begräbnisfeier vor und nach dem II. Vatikanischen Konzil anhand der präskriptiven Quellen unter besonderer Berücksichtigung der Diözese Linz (Liturgiewissenschaft)

Tomic Niko: Das Barackenlager Haid bei Ansfelden 1941–1964. Das größte Flüchtlingslager Oberösterreichs (Christliche Gesellschaftslehre)

2. Ehrendoktorat

Am 25. Mai 2009 wurde die Würde eines Ehrendoktors der Katholisch-Theologischen Privatuniversität an em. *Univ.-Prof. Dr. Bruno Primetshofer* verliehen.

B. Institut für Kunstwissenschaft und Philosophie ad instar facultatis

1. Studienabschlüsse im akademischen Studienjahr 2008/09

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

Magisterium

Blasl Heidemarie: Die Selbstbildnisse Richard Gerstls im Kontext der Entwicklung des Selbstporträts (Kunstwissenschaft)

Sobotka Sabine: Naturalistische Tierdarstellungen im Randschmuck gotischer Buchmalerei (Kunstwissenschaft)

C. Veranstaltungen

1. Dies Academicus

Der Dies Academicus am 13. November 2008 stand unter der Thematik "Gewalt im Erbe. Die Kirche von Linz in der Zeit das Nationalsozialismus".

2. Thomas-Akademie

Zur diesjährigen Thomas-Akademie am 20. Jänner luden die Katholisch-Theologische Privatuniversität und das Priesterseminar *Prof. Otto Hermann Pesch* ein, um unter dem Thema „Thomas von Aquin und Martin Luther im ökumenischen Dialog – Stolperstein oder Brücke?" über das Verhältnis jener beiden Gestalten zu sprechen, welche die Geschichte des Abendlandes maßgebend beeinflussten.

3. Vortragsreihe

Vom Fachbereich Philosophie des IKP (Univ.-Prof. Dr. Michael Hofer) wurde im Studienjahr 2008/2009 eine mit Referenten aus dem In- und Ausland besetzte philosophische Vortragsreihe unter dem Titel „Der Mensch und … – Eine Selbstvergewisserung" veranstaltet. Vorträge hielten: *apl. Univ.-Prof. Dr. Thomas Sören Hoffmann* (Bonn / Wien), *em. Univ.-Prof. Dr. Günther Pöltner* (Wien), *Univ.-Prof.in Dr.in Birgit Recki* (Hamburg), *PD Dr. Gunnar Hindrichs* (Heidelberg / Philadelphia), *Univ.-Prof.in Dr.in Andrea Kern* (Potsdam / Cottbus) und *Univ.-Prof. Dr. Christian Illies* (Bamberg).

4. Kinderuniversität

Am 23. Jänner 2009 startete an der KTU Linz die vierte Kinderuniversität. Abschluss der Veranstaltung war am 24. April 2009 die Sponsionsfeier, bei der den Kindern das KinderUniLinz-Diplom überreicht wurde.

5. Ökumenische Sommerakademie

In Kooperation mit dem ORF (Religion Fernsehen), ORF Oberösterreich, dem Evangelischen Bildungswerk OÖ, dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich, dem Land Oberösterreich u. a. fand vom 15.–17. Juli 2009 die 11. Ökumenische Sommerakademie im Stift Kremsmünster zum Thema: „Den Himmel offen lassen – Der christliche Glaube in der Herausforderung des wissenschaftlichen Weltbildes" statt. Folgende Persönlichkeiten konnten als ReferentInnen gewonnen werden: *em. Prof. Dr. Peter Hünermann* (Tübingen), *Prof. Dr. Franz Wuketits* (Wien), *em. Prof. Dr. Herbert Pietschmann* (Wien), *Prof. Dr. Franz Josef Wetz* (Schwäbisch Gmünd), *Prof. Dr. Hans Schwarz* (Regensburg), *Dr.in Manuela Kalsky* (Nijmwegen), *Prof.in Dr.in Sabine Bieberstein* (Eichstätt-Ingolstadt), *Prof. Dr. Bertram Stubenrauch* (München), *Bischof Dr. Egon Kapellari* (Graz-Seckau), Superintendent der Evangelischen Diözese Oberösterreich *Dr. Gerold Lehner* (Linz).

D. Publikationen

1. Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge

Im Rahmen der Schriftenreihe sind folgende Bände erschienen:

Bd. 17: Gruber, Franz / Niemand, Christoph / Reisinger, Ferdinand (Hg.): Geistes-Gegenwart. Vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens. Festschrift für Peter Hofer, Franz Hubmann und Hanjo Sauer, Frankfurt a. M. u. a. 2009.

Bd. 18: Graf, Jutta: Von Schatten und Bildern zur Wahrheit. Die Erschließung der „Offenbarung" bei John Henry Newman, Frankfurt a. M. u. a. 2009.

2. Linzer Beiträge zur Kunstwissenschaft und Philosophie

Die 2008 begründete, von Univ.-Prof. Dr. Michael Hofer und Univ.-Prof.in DDr.in Leisch-Kiesl herausgegebene Schriftenreihe verfügt mit Univ.-Doz. Dr. Artur Boelderl (Linz), Univ.-Prof. Dr. Ludwig Nagl (Wien), Univ.-Prof.in Dr.in Birgit Recki (Hamburg), Univ.-Prof.in Dr.in Sigrid Schade (Zürich) und Mag. Dr. Anselm Wagner (Graz / Minneapolis) über einen wissenschaftlichen Beirat. Zum Auftakt sind erschienen:

Bd. 1: Michael Hofer/Monika Leisch-Kiesl (Hg.), Evidenz und Täuschung. Stellenwert, Wirkung und Kritik von Bildern, Bielefeld 2008.

Bd. 2: Guy van Kerckhoven, Epiphanie. Reine Erscheinung und Ethos ohne Kategorie, Bielefeld 2009.

Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz
Bethlehemstrasse 20, A 4020 Linz

Dies Academicus

Donnerstag, 12. November 2009
14.00–21.30 Uhr

Revolution am/im Himmel

Astronomische und theologische Zugänge im Kepler-Jahr

Das Jahr 2009 ist von der UNESCO aufgrund des 400jährigen Gedenkens an Galileis erste Fernrohrbeobachtungen und an Johannes Keplers Veröffentlichung seines bahnbrechenden Werkes „Astronomia nova" als „Internationales Jahr der Astronomie" ausgerufen worden. Kepler, selbst Theologe, und Galilei haben das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion nachhaltig geprägt und verändert. Ihre Revolutionen in der Astronomie (Keplersche Gesetze der Planetenbewegung; Galileis Kampf für die Akzeptanz des heliozentrischen Weltbildes) und die verspätete „Revolution" in der Theologie, wie die Bibel in Bezug auf kosmologische Aussagen zu deuten ist, sind bis heute noch unvollendet bzw. nach wie vor heiß umstritten. Die neu entflammte Debatte zum Konzept des „intelligent design" zeigt dies besonders. Der Dies Academicus 2009 stellt sich diesen Themen und Anliegen und möchte den Dialog von Theologie und Naturwissenschaft auch ausüben.

14.00 Uhr
Eröffnung

14.15 Uhr
Begrüßung
Rektor Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger

14.20 Uhr
Von Kepler bis Hawking. Eine Zeitreise durch die astronomischen Revolutionen in unserem Weltbild
Ao. Univ.-Prof. Dr. Franz Kerschbaum, Universität Wien

15.15 Uhr
Von Alpha bis Omega. Der Kosmos im Licht der Theologie
Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber, KTU Linz

16.00 Uhr
Pause

16.30 Uhr
Statements und Diskussion

Bibelwissenschaftliches Statement
Univ.-Prof. Dr. Franz Hubmann, KTU Linz

Naturphilosophisches Statement
Univ.-Doz. Dr. Hans Kraml, Universität Innsbruck

Podiums- und Plenumsdiskussion
Moderation:
Univ.-Prof. Dr. Michael Hofer, KTU Linz

18.00 Uhr
Buffet

19.30 Uhr
Filmszenen: Science and Fiction. Weltbilder und ihre Ideologien in ausgewählten Science-Fiction-Filmen
Präsentation:
Univ.-Ass. Mag. Jürgen Rath, KTU Linz
Mag. Stefan Gugerel, Linz

Mitveranstalter:
Forum St. Severin, Institut für Fortbildung der Privaten Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz, Linzer Astronomische Gemeinschaft

Wir bitten um Anmeldung bis zum 6. November 2009: Tel. 0732/784293-4139, Fax: 0732/784293-4155, E-Mail: rektorat@ktu-linz.ac.at

Register

Theologisch-praktische Quartalschrift – 157. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktthemen:

Kirche führen und leiten

Franz Gruber: Editorial ... 2–3

Die Leitung der Pfarrgemeinden – zwei Analysen

Jürgen Werbick: Gemeindeleitung mit Profil – aber mit welchem? ... 4–10

Valentin Dessoy: Führen und Leiten von Pfarren. Differenzierte Rollenarchitektur in zukunftsfähiger Sozialgestalt ... 10–17

Hermann M. Stenger: Führen und Leiten zu allen Zeiten. Vom Wandel der Machtausübung in der katholischen Kirche ... 18–26

Heribert W. Gärtner: Qualitätskriterien für Führungspersönlichkeiten ... 27–37

Helga Kohler-Spiegel: Aus verschiedenen Perspektiven sehen. Coaching für kirchliche Führungspersonen ... 39–47

Helmut Eder: Gemeindeleitungsmodelle mit Beteiligung Ehrenamtlicher in der Diözese Linz. Erfahrungen und pastoraltheologische Anmerkungen 48–54

Peter Hünermann: Die Kongregation für die Glaubenslehre und ihre strukturellen Probleme mit der Theologie. Eine nicht-kanonistische, auf Erfahrung basierende Reflexion ... 55–65

Die Bibel als Kulturerbe

Franz Gruber: Editorial ... 113

Henning Graf Reventlow: Die Bibel als abendländisches Kulturgut. Einige Beobachtungen ... 114–124

Magda Motté: Mehr als Spuren. Der Einfluss der Bibel auf unsere Sprache und unsere Literatur ... 126–137

Werner Schneider-Quindeau: Bibel und Film. Spuren, Entdeckungen und wechselseitige Blicke ... 138–145

Joachim Kügler: Entweihung der Schrift? Die bleibende Provokation der historisch-kritischen Bibelwissenschaft ... 146–153

Hansjürgen Verweyen: Gottes Wort im Zeugnis von Menschen ... 154–165

Udo Tworuschka: Vom Umgang mit heiligen Schriften ... 166–175

Das Fremde – Faszination und Schrecken

Franz Gruber: Editorial ... 225–226

Manfred Prisching: Das gezähmte Fremde ... 227–237

Hildegund Keul: Gottes Ferne – die Unbegreiflichkeit seiner lebenstiftenden Nähe. Theologische Perspektiven zum offenbar-verborgenen Geheimnis ... 238–244

Heinz-Günther Schöttler: Fremdheit in Beziehung. Aspekte zur Situation der Gemeinden im Anschluss an das Paradigma der ‚Fremdheit Gottes' ... 245–257

Clauß Peter Sajak: Das Fremde als Gabe. Religionspädagogische Reflexionen zur Didaktik der Religionen ... 258–267

Otto Kaiser: Von Ortsfremden, Ausländern und Proselyten. Der Umgang mit den Fremden im Alten Testament ... 268–282

Christliche Lebenskunst

Franz Gruber: Editorial ... 337–338

Jochen Sautermeister: Was ist Lebenskunst? Aktualität – Anliegen –Bedeutung ... 339–350

Matthias Sellmann: Christsein als Lebenskunst. Eine pastoraltheologische Phänomenanalyse ... 351–358

Winfried Haunerland: Das Gebet und die Zeit ... 359–368

Sigrid Müller: Geben und Nehmen ... 369–378

Eberhard Schockenhoff: Warum Fasten und Feiern? Menschliches Maß und Übermaß 380–386
Józef Niewiadomski: Ende und Neubeginn! Christliche Hoffnung angesichts des Todes .. 387–397

Abhandlungen:

Rudolf Zinnhobler: Die katholische Kirche in der „Gauhauptstadt Linz". Im Spannungsfeld des Nationalsozialismus 66–78
Klaus Vellguth: Markengemeinschaften als religiöses Phänomen. Zur Religiosität des Konsums im Zeitalter der Postmoderne 79–89
Philipp Müller: Authentische Verkündigung. Predigt zwischen Hörererwartung und Anspruch des Evangeliums 177–185
Stefan Gärtner: Laientheologen in der Gemeinde. Eine Situationsanalyse 187–195
Ewald Volgger: Alte und / oder neue Liturgie? Zum Problem der Gleichzeitigkeit von vor- und nachkonziliarem Ritus 283–294
Otto Hermann Pesch: Thomas von Aquin im ökumenischen Dialog mit Martin Luther. Stolperstein oder Brücke? 295–307
Otto Hermann Pesch: Thomas von Aquin im ökumenischen Dialog mit Martin Luther. Stolperstein oder Brücke? (Fortsetzung) 398–406
Andreas Fisch: Die Armen als Sakrament der Präsenz Christi. Zum befreienden Potenzial der Begegnung mit ihnen 407–415

Literatur:

Monika Leisch-Kiesl: Kunstwissenschaft und Theologie im Diskurs. Eine interdisziplinäre Bücherschau 93–96
„Kritische Zeitgenossenschaft" in der Diskussion
Hans-Joachim Sander: Theologie und Soziologie – eine prekäre Teilhaberschaft an der Moderne 196–198
Ansgar Kreutzer: Soziologische Akzentuierung anthropologisch gewendeter Theologie 198–201

Rezensionen:

Abel Peter: Spirituelle Wege aus dem Burnout (*M. Rosenberger*) 418
Altmeyer Stefan, Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen (*M. Leisch-Kiesl*) 94
Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste im Diakonischen Werk der EKD, Berlin/Gemeindekolleg der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Erfurt/Neudietendorf (Hg.), Gemeindeentwicklungstraining. Praxisbuch (*M. Heilmann*) 325
Arens Edmund: Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie (*F. Gmainer-Pranzl*) 433
Arnold Claus: Kleine Geschichte des Modernismus (*R. Zinnhobler*) 424
Belting Hans, Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen (*M. Leisch-Kiesl*) 94
Betz Hans Dieter/Browning Don S./Janowski Bernd/Jüngel Eberhard (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Ungekürzte Studienausgabe (*F. Gruber*) 214
Binswanger Hans Christoph, Geld und Magie. Eine ökonomische Deutung von Goethes Faust (*M. Rosenberger*) 100
Boehm Gottfried, Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens (*M. Leisch-Kiesl*) 95
Brosse Reinhard/Heidemanns Katja (Hg.), Für ein Leben in Fülle. Visionen einer missionarischen Kirche (*F. Gmainer-Pranzl*) 323
Bsteh Andreas/Mahmood Tahir (Hg.), Erziehung zu Gleichberechtigung. Eine Antwort auf Ungerechtigkeit und Intoleranz (*F. Gmainer-Pranzl*) 107
Bsteh Andreas/Mahmood Tahir (Hg.), Education for Equality. An Answer to Injustice and Interolerance (*F. Gmainer-Pranzl*) 107
Bubmann Peter/Sill Bernhard (Hg.), Christliche Lebenskunst (*A. Habichler*) 90

Büchele Herwig, Global Governance. Eine Herausforderung der Global Marshall Plan Initiative (*E. Koller*) ... 313
Bühlmann Walter, Frauen und Männer im Alten Testament. Rut und Boas, David und Michal, Abigajil, Batseba, Salomo und seine Frauen (*W. Urbanz*) ... 97
Burkard Dominik, Häresie und Mythus des 20. Jahrhunderts. Rosenbergs nationalsozialistische Weltanschauung vor dem Tribunal der Römischen Inquisition (*R. Zinnhobler*) ... 319
Crüsemann Frank/Hungar Kristian/Janssen Claudia/Kessler Rainer/Schottroff Luise (Hg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel. Gütersloher Verlagshaus (*F. Hubmann*) ... 420
Deister Bernhard, Anthropologie im Dialog. Das Menschenbild bei Carl Rogers und Karl Rahner im interdisziplinären Dialog zwischen Psychologie und Theologie (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 331
Delbrêl Madeleine, Gott einen Ort sichern. Texte – Gedichte – Gebete (*E. Stadlmeier*) ... 329
Egger Klaus, Credo. Impulse für ein Leben aus dem Glaubensbekenntnis (*E. Stadlmeier*) ... 109
Einspieler Klaus/Kapeller Michael/Kraus-Gallob Waltraud, Mit Paulus glauben lernen. Ein spiritueller Reisebegleiter durch das Glaubensbekenntnis (*W. Urbanz*) ... 330
Erzbischöfliches Jugendamt München und Freising (Hg.): Liturgie ist jugendgemäß, wenn … Entfaltung der „Leitlinien für die kirchliche Jugendarbeit in der Erzdiözese München und Freising“ (*G. Wastl*) ... 427
Fischer Franz: Proflexion und Reflexion. Philosophische Übungen zur Eingewöhnung der von sich reinen Gesellschaft. Herausgegeben und eingeführt von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, ergänzt durch Interpretationen von Thomas Altfelix, Ursula Börner, Anton Fischer, Anne Fischer-Buck (*M. Hofer*) ... 431
Fuchs Ottmar, Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit (*F. Gruber*) ... 98
Gelmi Josef, Die Päpste mit dem Namen Benedikt (*R. Zinnhobler*) ... 320
Grocholewski Zenon: La legge naturale nella dottrina Chiesa (a cura die Luigi Cirillo) (*H. Schwendenwein*) ... 425
Gruber Franz/Niemand Christoph/Reisinger, Ferdinand (Hg.): Geistes-Gegenwart. Vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens (*B. Kagerer*) ... 416
Gruber Franz/Kögerler Reinhart (Hg.), Erlösung heute? Beiträge eines interdisziplinären Symposions (*A. Kreutzer*) ... 207
Haunerland Winfried/Nagel Eduard (Hg.), Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe (*P. Hofer*) ... 96
Heither Theresia (Übers. und Einl.), Predigten des Origenes zum Buch Exodus. Lateinisch – Deutsch (*F. Hubmann*) ... 313
Herbstrith Waltraud, Edith Stein – ihr wahres Gesicht? Jüdisches Selbstverständnis – Christliches Engagement – Opfer der Shoa (*H. Steinhauer*) ... 219
Hobelsberger Hans, Jugendpastoral des Engagements. Eine praktisch-theologische Reflexion und Konzeption des sozialen Handelns Jugendlicher (*H. Eder*) ... 217
Hoeps Reinhard (Hg.), Handbuch der Bildtheologie. Bd. 1: Bild-Konflikte (*M. Leisch-Kiesl*) ... 96
Hoff Gregor Maria (Hg.): Lieben. Provokationen (*F. Gruber*) ... 312
Hoff Gregor Maria: Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte (*H. Sauer*) ... 103
Jung Martin H., Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen (*G. Langer*) ... 212
Kanitscheider Bernulf, Entzauberte Welt. Über den Sinn des Lebens in uns selbst. Eine Streitschrift (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 326
Keel Othmar: Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. Teil 1 u. 2 (*G. Sauer*) ... 202
Kessler Rainer, Samuel. Priester und Richter, Königsmacher und Prophet (*W. Urbanz*) ... 208
Klöckner Martin/Häußling Angelus A./Meßner Reinhard (Hg.), Theologie des Gottesdienstes. Band 2: Gottesdienst im Leben der Kirche. Christliche und jüdische Liturgie (*E. Volgger OT*) ... 320
Koch Kurt, Die Kirche Gottes. Gemeinschaft im Geheimnis des Glaubens (*A. Buckenmaier*) ... 210
Kogler Franz (Hg.), Herders neues Bibellexikon (*B. Kagerer*) ... 205
Koller Edeltraud: Gutes Leben durch die Wirtschaft? Eine theologisch-ethische Kritik der Dominanz der Ökonomie – dargestellt am Einfluss der Rede vom „ökonomischen Sachzwang“ auf die menschliche Orientierung und Sinnerfahrung (*M. Schramm*) ... 422

Kraus Wolfgang/Karrer Martin (Hg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung (*A. Schenker OP*) ... 308
Krawczyk Boleslaw J., Der Laie in Liturgie und Theologie bei Pius Parsch (*Ch. Freilinger*) ... 215
Kraxner Alois, Wie Kristalle in taubem Gestein. Christsein im Alltag (*W. Zauner*) ... 108
Kreppold Guido P.: Acht Tore zum Glück. Mit der Bergpredigt das Leben suchen (*St. Knobloch*) ... 435
Lagger Christian: Dienst. Kenosis in Schöpfung und Kreuz bei Erich Przywara SJ (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 436
Langthaler Rudolf/Nagl-Docekal Herta (Hg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 327
Lederhilger Severin J. (Hg.), Die Marke „Gott" zwischen Bedeutungslosigkeit und Lebensinhalt (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 310
Lohrmann Klaus, Die Päpste und die Juden. Zweitausend Jahre zwischen Verfolgung und Versöhnung (*R. Zinnhobler*) ... 104
Maier Elisabeth: Anton Bruckner als Linzer Dom- und Stadtpfarrorganist. Aspekte einer Berufung. Mit einem Beitrag von Ikarus Kaiser: Der Dom- und Stadtpfarrkapellmeister Karl Borromäus Waldeck und die Orgel der Stadtpfarrkirche in Linz (*R. Zinnhobler*) ... 425
Maier Hans, Keine Demokratie? Laienmeinungen zur Kirche (*R. Zinnhobler*) ... 311
Menke Karl-Heinz, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie (*F. Gruber*) ... 99
Neuhold Leopold/Neureiter Livia (Hg.), Muss arm sein? Armut als Ärgernis und Herausforderung (*M. Holztrattner*) ... 315
Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.), Begegnungen und Inspiration. 50 Jahre Ökumene in Österreich (*B. A. Eckerstorfer OSB*) ... 217
Pleines Jürgen-Eckardt: Von Kant zu Hegel. Grundlegung und Kritik der Philosophie des deutschen Idealismus (*M. Hofer*) ... 432
Plonz Sabine, Himmlisches Bürgerrecht – Liebe zur Welt. Anläufe zu einer dialogisch-politischen Theologie im ökumenischen Kontext (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 330
Preglau-Hämmerle, Susanne: „An Gott? Ab und zu" – Was Jugendliche über ihren Glauben sagen. Ergebnisse einer empirischen Studie an AHS im Raum Innsbruck (*I. Kögler*) ... 107
Renöckl Helmut/Morciniec Piotr/Rammer Alfred (Hg.): Umbrüche gestalten. Sozialethische Herausforderungen im neuen Europa (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 434
Schäfer Rainer/Schuhmann Günter (Hg.), „Soll das alles gewesen sein?" Lebensbilanzierung im Angesicht des Todes (*E. Koller*) ... 324
Scheutz Martin u.a. (Hg.), Räuber, Mörder, Teufelsbrüder. Die Kapergerbande 1649–1660 im oberösterreichischen Alpenvorland (*Ch. M. Grafinger*) ... 317
Schlager-Weidinger Thomas/Putz Erna (Hg.), Liebe Franziska! Lieber Franz! Junge Briefe an die Jägerstätters (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 219
Schmid Konrad: Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung (*W. Urbanz*) ... 421
Schuller Florian/Veltri Giuseppe/Wolf Hubert (Hg.), Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert (*R. Zinnhobler*) ... 212
Trentin Giuseppe: Im Anfang. Das „Mariengeheimnis" in den Handschriften von Wilhelm Klein. Herausgegeben und bearbeitet von Gisbert Greshake. Übersetzt von Walter Romahn (*H. Steinhauer*) ... 429
Vienna International Christian-Islamic Round Table Manifest. In der 5. VICIRoTa-Plenartagung am 24. Oktober 2008 in St. Gabriel verabschiedet (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 423
Wagner Andreas, Beten und Bekennen. Über Psalmen (*W. Urbanz*) ... 209
Weber Franz/Fuchs Ottmar, Gemeindetheologie interkulturell. Lateinamerika – Afrika – Asien (*H. M. Stenger*) ... 105
Weismayer Josef, Leben aus dem Geist Jesu. Grundzüge christlicher Spiritualität (*M. Rosenberger*) ... 328
Wessely Christian (Hg.), Kunst des Glaubens – Glaube der Kunst. Der Blick auf das „unverfügbare Andere" (*M. Leisch-Kiesl*) ... 93

Eingesandte Schriften ... 110, 221, 333, 438

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: ..... Ist Gott noch der Rede wert?

Gottfried Bachl: ..... Abenteuer Gott – Kirche
Gregor Maria Hoff: ..... Nach den „neuen Atheismen“
Peter Strasser: ..... Zu viel Gerede über Gott

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760 100 85 Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Privatuniversität, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156, E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at oder Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330, E-Mail: verlag@pustet.de oder über den Buchhandel
Einzahlung	Sparkasse Oberösterreich BLZ 20320 Nr. 18 600-001 211
Im Ausland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH 4133 Pratteln 2

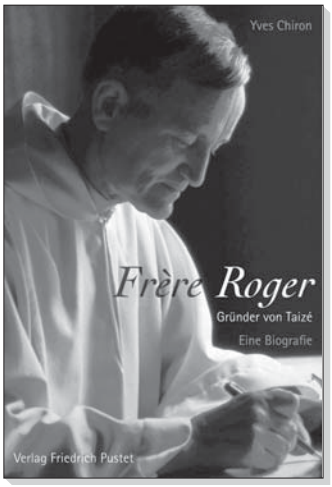
Bezugspreise ab Jahrgang 1998	Jahresabonnement	Einzelheft
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	Euro 32,00	Euro 9,00
Österreich	Euro 32,00	Euro 9,00
Schweiz	sFr 58,50	sFr 18,50

Versandkosten werden zusätzlich verrechnet.
Studenten erhalten gegen Studiennachweis Ermäßigung.
Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich.
Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Halbjahresende, jeweils zum 31. Mai bzw. 30. November vorgenommen werden.

Theologisch-praktische Quartalschrift
ISSN 0040-5663

Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Redaktion: Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. 0732/784293-4142, Fax -4156
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at
Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Satzerstellung: Mag. Bernhard Kagerer, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos
Herstellung: Denkmayr Druck & Verlag, Reslweg 3, A 4020 Linz
Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

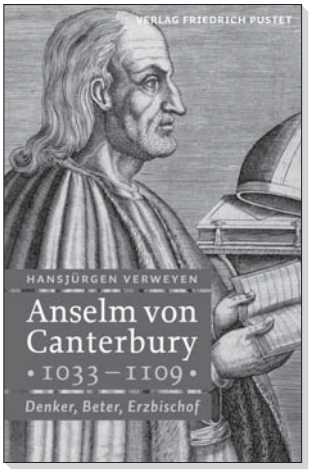
Biografien



Frère Roger ist eine der großen Persönlichkeiten des 20. Jahrhunderts. Heute als Vorkämpfer der Ökumene verehrt, gründete er 1940 die Brüdergemeinschaft von Taizé, die weltweit bekannt ist und deren Faszination mit der Strahlkraft ihres Gründers nach wie vor verbunden ist.
Der Autor hat in allen einschlägigen Archiven geforscht und zahlreiche Gespräche mit Zeitzeugen geführt. So schärft er bisher unbekannte Details im Porträt von Frère Roger und zeichnet seinen ungewöhnlichen Lebensweg authentisch nach.

Yves Chiron
Frère Roger – Gründer von Taizé
Eine Biografie

328 Seiten, Geb. mit Schutzumschlag
ISBN 978-3-7917-2200-9, € (D) 24,90/sFr 42,90



900 Jahre nach seinem Tod werden hier Leben und Werk Anselms von Canterbury erstmals einer breiten Leserschaft vorgestellt, ohne die Entschiedenheit seines Glaubens und die Schärfe seiner Vernunft zu vernachlässigen.
Vor dem lebendig beschriebenen geschichtlichen Hintergrund zeichnet Verweyen die Biografie Anselms nach und setzt sich mit der philosophischen und theologischen Leistung dieses „Querdenkers der Scholastik" auseinander.

Hansjürgen Verweyen
Anselm von Canterbury (1033–1109)
Denker, Beter, Erzbischof

184 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-7917-2205-4, € (D) 16,90/sFr 29,50

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

Gott finden



Setzen die Naturwissenschaften dazu an, die Welt als Ganzes zu erklären? Können die Gesetzmäßigkeiten der Natur so restlos aufgeklärt werden, dass für Gott kein Platz mehr in der Welt bleibt? Oder stehen naturwissenschaftliche und religiöse Aussagen auf verschiedenen Ebenen, die keine Beziehung zueinander haben? Der Autor geht diesen Fragen auf den Grund und erläutert die zentralen Brennpunkte des theologisch-naturwissenschaftlichen Dialogs.

Patrick Becker
Kein Platz für Gott?
Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften

160 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-7917-2207-8, € (D) 14,90/sFr 26,50



Wie lebe ich richtig? Woran und an wem kann ich mich orientieren? Dieses Buch konfrontiert die Dramatik des Lebens Jesu von Nazaret mit atheistischen Lebensentwürfen. Die Grundspannung zwischen diesen Existenzvorschlägen zwingt den Menschen zu einer Entscheidung. Der Autor zeigt in Auseinandersetzung mit atheistischen Positionen den besonderen Wert der Botschaft Jesu für ein sinnerfülltes Leben.

Herwig Büchele
Gott finden
Christliche Positionen versus atheistische Lebensentwürfe

128 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-7917-2203-0, € (D) 9,50/sFr 17,50

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**